



Ph

896

Die
Philosophie
des
Universums.

Versuch
einer
neuen Organisation
des
gesammten philosophischen Wissens
von
Dr. Joh. Jos. Stutzmann.

Zweite Ausgabe.

Erlangen,
bei Carl Heyder
1818.

Preis 16 gr. oder 1 fl. 12 kr.

For gift to father

Sr. Wohlgeboren,

d e m

Herrn Geheimen Hofrath und Professor
zu Erlangen,

D. Friederich Hildebrandt,

aus inniger Liebe und tiefer Verehrung

g e w i d m e t

von dem Verfasser.

E i n l e i t u n g.

Man hatte bis jetzt im Ganzen nur die Theile des Wissens organisirt, ohne dieselben zu Einem so zu verbinden, dass in jeder Sphäre der Philosophie die Lehre von dem gesammten Universum wiederkehrte. Man glaubte die Philosophie in Natur-, Ideal- und Kunstphilosophie auseinander legen zu müssen, um durch die Aneinanderreihung dieser Theile ein vollkommenes System der Philosophie zu bilden, nicht bedenkend, dass dieß, wenigstens der Form nach, ein blosses successives Aggregiren, keineswegs aber ein Organisiren des Wissens von dem All seyn könne. Die wahre Philosophie muss in jeder ihrer einzelnen Sphären wieder Lehre von dem ganzen Universum seyn; in jeder müssen alle jene Theile wiederkehren, obgleich sie alle in verschiedenen Sphären auch von verschiedenen Seiten zu ergreifen sind.

Die Organisation des gesammten philosophischen Wissens oder der Lehre von dem Universum nach dieser stets zu berücksichtigenden Forderung, die man an die wahre Wissenschaft mit Recht macht, ist der Zweck dieses Buches, dessen Hauptzüge und Resultate das Werk mehrjähriger Forschungen sind, und welchem bald umfassendere Züge und aus-
führ-

föhrlichere Darstellungen aller einzelnen Sphären und Theile des philosophischen Wissens nachfolgen werden. Mit denen, die nur abzusprechen vermögen, ohne auch nur Ein gründliches und tiefes Wort zn erwiedern, jenen, die einen konstanten Abscheu vor allem haben, was wahrhaft groß und heilig ist, so wie mit allen den von der Gemeinheit und Engherzigkeit der Gegenwart an Geist und Herz Gefesselten, soll nie eine Lanze gebrochen, nie auch nur Ein Wort gewechselt werden: denn zu heilig ist die Zeit, um an das Unheilige und das durch sich selbst zum Untergang Bestimmte sie zu verschwenden. Aber jenen Besseren, die mit reinem Sinne und mit hoher Ahndung entweder experimentirend untersuchen, oder mit Kraft und Ernst das heilige Land, in welchem die philosophische Muse weilet, bebauen, seye auf immer geboten die redliche Hand zum freundlichen Bunde. — Alles konnte hier nicht gesagt werden, was man noch zu sagen wufste; aber zu dem Meisten, was in diese Sphäre gehöret, sind die Grundzüge und Principien niedergelegt. Diese mögen, so wie der ganze Gang der vorliegenden Untersuchung, so lange für sich selbst sprechen, bis die Zeit es vergönnet, die weiteren Wünsche und Plane zu realisiren.

1) *Von der Möglichkeit der Philosophie.*

Was man sich auch unter Philosophie denken, wie man sie auch definiren mag: immer ist das vor allem gewiss, daß weder von ihrer Wirklichkeit noch von ihrer Verwirklichung die Rede seyn kann, so lange ihre *Möglichkeit* nicht genetisch aufgedeckt und von Grund aus bewiesen ist: denn ohne den Beweis dieser Möglichkeit hat jedes Streben nach Realisirung der Philosophie als Wissenschaft, wenn sie auch in der That möglich wäre, wenigstens der *Form* nach den Charakter der Thorheit, die, als handelnd, das eigene Handeln, in der Form oder in dem Wesen, entweder vernichtet, oder doch möglicher Weise vernichten kann.

Die Möglichkeit der Philosophie muß in dem Wesen des Wissens überhaupt gegeben, und folglich auch aus und in diesem erkennbar seyn, oder — sie ist dem nach Philosophie Fragenden überhaupt gar nicht gegeben: denn da es bei der Frage nach der Möglichkeit der Philosophie als Wissenschaft, d. h. nach der Möglichkeit eines vollkommen und rein organisirten Wissens, doch zum allerwenigsten, das Objekt der Philosophie mag übrigens seyn, welches es wolle, um ein

Wissen überhaupt zu thun ist, so muß nicht nur das Wesen und die Form, sondern auch die Möglichkeit der Philosophie als Wissenschaft, in dem Wesen des Wissens gegeben und erkennbar seyn. Die beginnende philosophische Wissenschaft kann, als *aus* sich und *in* sich selbst werdender Organismus, weder im Aeussern noch im Innern etwas voraussetzen, weder eine Welt der Dinge noch eine Welt des Gedankens als schon bestehend und unabhängige Realität habend annehmen; vielmehr muß der die Wissenschaft der Philosophie Suchende alles vergessen und völlig ignoriren, was er vorher schon gelernt und im Aeussern oder Innern seiner Lebenssphäre aufgefaßt haben mag: denn die Realität alles dessen muß so lange bezweifelt werden, als die Möglichkeit des Wissens überhaupt, und besonders die eines sich durch sich selbst organisirenden Wissens (= Wissenschaft *κατ' ἐξοχὴν*), noch nicht bewiesen ist. Die Möglichkeit einer Einsicht in das wahre Wesen des *Wissens* muß und wird daher auch die Möglichkeit der Philosophie darthun, eben so wie die Unmöglichkeit der ersteren auch die der letztern evident machen würde.

Nicht mit einem Seyn oder Daseyn, das dem Wissen entgegen steht, kann die Philosophie oder die Untersuchung über die Möglichkeit derselben beginnen: denn wo, wie bei der erst werdenden Philosophie, noch von keinem *Wissen* um ein Seyn oder Daseyn die Rede ist, da kann dieses *Seyn* oder *Daseyn* selbst nicht einmal als wirk-

wirklich (reell) betrachtet, vielweniger als Fundament des zu organisirenden Wissens gültig gemacht werden. Weder Inhalt noch Form können bei der erst beginnenden Wissenschaft der Philosophie vorausgesetzt oder von Aussen her gegeben, beide müssen vielmehr erst in und mit dem Philosophiren selbst, zunächst freilich nur für dieses Philosophiren, geschaffen werden. Ob übrigens das Gesetz dieses philosophischen Schaffens des Inhalts und der Form der Philosophie auch das des Schaffens der Formen und Wesen der äussern Welt seyn könne, wird erst in der Wissenschaft der Philosophie selbst ausgemacht werden müssen. Ist nun aber, bei dem Beginnen dieser Wissenschaft, alles Aeussere, was in dem Raume bestehet oder in der Zeit hinflieset, noch ungewiss und zweifelhaft, ja ist, bis dahin noch, überhaupt nichts gewiss, als eben dieser Zweifel an aller Gewissheit; so wird die beginnende Wissenschaft schon von selbst zu der Urquelle dieses Zweifels hingezogen, und, als werdendes organisches Wissen, zu dem Princip und Wesen des *Wissens* hingewiesen. Schon die *wirkliche, bestimmte* Regsamkeit des Geistes nach einem organischen Wissen (Philosophie) deutet auf einen Quell *alles möglichen* Wissens überhaupt hin: denn diese *Wirklichkeit* einer *bestimmten* Regung des Wissens *im* Geiste setzt die *Möglichkeit des Wissens* in demselben *überhaupt* nothwendig schon voraus, und die *Möglichkeit* jener *bestimmten* geistigen Regung nach einem Wissen und der Bestimmung dieses Wissens verräth die *Möglichkeit* einer
ner

ner *Bestimmung* und organischen Anordnung des *Wissens überhaupt* durch den *wissenden Geist* selbst, folglich auch die *Möglichkeit einer Organisation des Wissens durch das Wissende* (= Philosophie), deutlich genug. Auch schon die Idee der Philosophie, wie man diese letztere auch beschreiben mag, zeigt die *Möglichkeit* der Philosophie aus und in dem *Wissen*, dem Vermögen der Ideen, zur Genüge an.

In und mit dem Wesen des Wissens muß daher die wahre Philosophie nothwendig beginnen. Worin und womit sie aber *beginnt*, in und mit diesem muß sie auch *fortfahren* und *vollenden*: denn sie ist ein organisches Wissen, das den Theil nach dem Gesetze des Ganzen, und umgekehrt, erzeugt, und das im Anfange wie am Ende einen und denselben Typus, der sich aus dem Wesen der Thätigkeit des Wissens selbst gebiert, befolgen muß. Alles, was daher seyn und erkannt werden kann, muß für den Philosophen nach den *Gesetzen* und dem *Wesen* des *Wissens* seyn und erkannt werden können, oder es ist für ihn *überhaupt nicht* erkennbar.

Ist nun das Wesen des Wissens eine *Handlung* des Geistes, der Charakter des Handelns überhaupt aber ein Selbsterzeugen, ein Fortschreiten und *Werden*, während der Geist, das Wissende, *ist* und *bestehet*; so wird die Philosophie mit gleicher Nothwendigkeit beide Charaktere in sich vereinigen: ihre Ruhe wird eine ewige Bewegung,

wegung, ihr Bestehen ein stetiges Werden bleiben, und ihre Resultate werden sich weder als bloße Behauptungen, todten hingeworfenen Massen gleich, deren Leben nur zufällig scheint, ankündigen, noch dem bloßen Werden und Streben Festigkeit und Beständigkeit aufopfern. Während in unsern Tagen die einen, in dem bloßen Seyn erstorben, nur immer in Aphorismen behaupten, ohne dem Gebornen auch in der Form das Leben zu bewahren, die andern aber, in der bloßen Beweglichkeit eines idealistischen Wissens das Seyn und Bestehen übersehend, sich in dem *bloßen* Wissen verstricken, und sich, auch nur Eine Seite erfassend, zu jenen, wie die Bewegung zu der Ruhe, verhalten; erfordert die *wahre* Philosophie eine innige Vereinigung jenes Geistes der Ruhe und dieser Energie der Bewegung, welcher das ruhige Seyn weder in ein idealistisches Wissen auflöst, noch das energische Handeln wie leblose Einzelheiten hinwirft, sondern beide mit einander zu einer innigen Harmonie verknüpft.

Bis zu dem völligen Aufgang der Idee des Urprincips, des Absoluten, muß die Philosophie, von dem *Wissen als Wissen* ausgehend, nothwendig idealistisch erscheinen; mit dem Aufgange dieser Idee aber tritt, weil jedes ihrer nothwendigen Attribute ein gleiches absolutes Leben hat, auch das Gewufste mit dem Wissen, das Gesetzte mit dem Setzen, das Seyn mit dem Handeln, das Bezeugte und Affirmirte mit dem Bezeugen und Affirmiren, in gleichen Rang, und *auf gleiche Weise*

Weise treten beide, in dem Absoluten geschauet, in der Form und dem gesammten Wesen der Philosophie hervor, während die Tendenz, das Absolute nur *als* ein *Wissen*, nicht als ein *Seyn* *), in und mit dem Wissen zu erfassen und darzustellen, verschwinden muß. Alsdann stehet die Philosophie nämlich, als ein Wissen, in dem Absoluten selbst durch die intellektuelle Anschauung desselben, in der Ich und Du, Wissen und Seyn, *als* Entgegengesetzte und Getrennte, verschwinden, und es ist deshalb, *rein* aufgefaßt, gleich möglich und richtig, die Darstellungen und Bezeichnungen nothwendiger Ideen aus den absoluten Attributen des bloßen *Seyns* (der Existenz) oder denen des *Handelns* (des Existirens) herzuleiten, indem beide, als absolut, in einander wesentlich übergehen, das *ganze* absolute *Seyn* auch das *ganze* absolute *Handeln* ist, und umgekehrt, folglich die *reine* Bezeichnung der einen absoluten Reihe die der andern ersetzen kann. Diesem widerspricht der Satz: daß das Seyn nur in dem Wissen gegeben seye, nicht: denn dieses Wissen, dem ein Seyn gegeben ist, ist ein *relatives*, *existirendes*, und im *absoluten* Sinne ist das *Urseyn* dem *Urwissen* völlig gleich, folglich auch die ideale Bezeichnung durch jedes gleich erschöpfend und genügend. Da die Sprache indessen in der Differenz des Daseyns erwachsen ist, und jedes Wort, die Kennzeichen seiner Geburt nicht ver-

ber-

*) Ich verstehe unter Seyn nicht das Urseyn, sondern das Daseyn, die Existenz.

bergend, mehr oder weniger immer nur Eine Seite des Lebens, entweder nur die des Seyns, des Bestehens und der Existenz, oder die des Handelns, Werdens und Existirens, bezeichnet; so hat die, auch der *Form* und *Bezeichnung* nach reine und erschöpfende, Philosophie beide Bezeichnungsreihen (die selbst zwei Hauptseiten der Sprache bilden) zu verbinden und in jene harmonische Einheit zu bringen, welche jene zwei Attributenreihen in dem Absoluten selbst charakterisiret. Zwar kann der Philosoph, *als* ein Wissender, nur *in* und *mit* dem *Wissen* das All erfassen und in seiner Genesis finden, und seine Hauptrichtung und Bezeichnungssphäre scheint folglich *durchaus* nur die des *Wissens*, sein Charakter nur der des *Idealisten* zu seyn; allein mit dem Aufgehen der Idee des Absoluten und der beiden nothwendigen Attributenreihen desselben, der Existenz und des Existirens, des Seyns und Handelns, fällt er selbst mit allem seinem Wissen in die eine dieser Reihen, indem er sein eigenes Wissen, folglich sich selbst, nothwendig in dem allgemeinen existirenden Wissen des Absoluten finden muß, sein subjektives Wissen, *als* solches, demnach verschwindet, und beide absolute Reihen der Existenz und des Existirens in gleicher, vollkommener Gültigkeit, sowohl für die Form als für den Inhalt der Philosophie, hervortreten.

Erst mit dem Aufgehen der Idee des Absoluten fängt die wahre Philosophie an. Das von dem Wissen ausgehende Suchen und Finden dieser Idee
ver-

verhält sich zu der Philosophie selbst, wie die Dämmerung sich zu dem hellen Tage verhält. Statt dieses Suchen daher mit einigen die *synthetische* Seite der Philosophie zu nennen, möchte ich sie lieber als den Uebergang von dem scheinbaren (subjektiven) zu dem wahren (absoluten) Wissen, von der Unphilosophie zur wahren Philosophie, oder doch höchstens nur als das *werdende* Philosophiren betrachten, während die *wahre* Philosophie *zugleich* ein *Seyn und Werden in Einheit* ist. Der *wahre Anfangspunkt* der Philosophie ist da, wo entweder in der *Vernunft* das vollkommene *Bild* des *Absoluten* oder dieses *selbst* gefunden ist, und dieser Punkt, den Manche, die nur nach Resultaten haschen, so wenig beachten, ist im Grunde, *potentiâ*, die ganze Philosophie, auf gleiche Weise wie der Mittelpunkt *potentiâ* schon der ganze Kreis, die Cotyledone schon die ganze präterminirte Pflanze ist. Eben deshalb ist auch die gesammte durchgeführte Philosophie nichts weiter, als jener Anfangspunkt in seinem *actus*, d. h. in seiner vollkommenen Entwicklung und Expansion betrachtet, wie die Peripherie des Kreises nichts weiter als der expandirte Mittelpunkt, die ganze Pflanze nichts weiter als die ganz *expandirte*, entwickelte Cotyledone ist.

Das ganze, reine Absolute ist nicht nur der Mittelpunkt und Inhalt der Philosophie ihrem Wesen, sondern auch ihrer *Form* nach. Wie daher Seyn und Handeln, Existenz und Existiren, in dem Absoluten ewig gleich sind, ewig sich umschlin-

schlingen, so müssen sich beide auch in der Form der Philosophie stets auf *gleiche* Weise, in dem Einzelnen wie in dem Ganzen, umfassen. In der wahren Philosophie, der Wissenschaftslehre, wie *Fichte* sie treffend bezeichnet, darf deshalb auch in den Abtheilungen weder das eine noch das andere der abgeleiteten Attribute des Absoluten besonders als Eintheilungsgrund hervorgehoben, und sie selbst nicht in Naturphilosophie, Idealphilosophie und Kunstphilosophie zersplittert werden, um, wie *Schelling* glaubt, in der *successiven* Vereinigung dieser drei Seiten die *wahre, organisch vollendete*, Philosophie aufzustellen. Das *Nacheinanderauffassen* des absoluten *Seyns*, *Handelns* und der *Vereinigung* *) *beider* muß man vorzüglich deswegen *Schelling* zur Last legen, weil er dadurch nicht eine untergeordnete Wissenschaft, sondern die Wissenschaft κατ' ἐξοχήν, die Philosophie *an sich*, organisiren wollte: denn da das Absolute selbst der Typus dieser letztern ist, in dem Absoluten aber das absolute *Seyn*, *Handeln* und deren *Vereinigung* nicht *nacheinander*, sondern *zugleich* und *ungetrennt*, sind und erkannt werden; so darf sie die Philosophie *an sich*, um sich selbst zu organisiren und gleichsam die Glieder des Leibes zu bilden, nicht *nacheinander*, sondern sie muß solche,

*) Ich nenne, um als Teutscher teutsch zu sprechen, und, wo es *nicht* nöthig ist, anerkannte Sprachbarbarismen nicht wieder in das Leben zu rufen, *Vereinigung*, was man sonst *Indifferenz*, *Einheit*, was man sonst *Identität*, nennt.

solche, nach dem Urbilde der Philosophie, zugleich und ungetrennt, selbst nicht einmal mit *relativer Unterordnung* der einen Reihe unter die andere, auffassen, und sie so zur organischen Einheit verbinden. Eben deshalb dürfen auch die *Bezeichnungen* und *Ausdrücke* der Philosophie an sich weder bloß *real* (wie bei Spinoza, vorzüglich aber bei den Realisten), noch bloß *ideal* (wie bei den Idealisten) seyn; sie müssen vielmehr (denn auch *hier* ist das Wesen des Absoluten Gesetz) über beiden Bezeichnungsarten, *als* entgegengesetzten, stehen, oder doch beide innig verbinden. Die Philosophie *an sich* ist also weder Naturphilosophie, noch Idealismus; sie stehet vielmehr, ein Bild des Absoluten selbst, über beiden, und enthält beide in *Einheit*, *ohne Gegensätze*, ohne sie *nacheinander* oder *nebeneinander* auszubilden. Freilich verbietet dieses keineswegs, die genannten Seiten der Philosophie *nacheinander* und *nebeneinander*, als *besondere* Wissenschaften, auszubilden; nur kann dieß vernünftiger Weise erst *nach* Vollendung der Philosophie *an sich*, die jene selbst erst möglich macht, geschehen, und sie, *als* einzelne und besondere, dürfen, wie sie nacheinander und nebeneinander ausgebildet und organisirt sind, wenn sie auch gleich nachher verbunden würden, mit der Philosophie κατ' ἐξοχὴν nicht verwechselt, noch für diese selbst ausgegeben werden. In der Philosophie *an sich* gehet folglich die reale mit der idealen Seite, wie die beide vereinigende Reihe, Hand in Hand, jede führt zu der andern und jede verbindet sich mit der

der

der andern. Freilich werden sich auch hier die Betrachtungsweisen des Absoluten nach einem strengen Gesetze abtheilen, und, da sie, durch die Darstellung objektiv werdend, nothwendig in die Zeit hereintreten, *nacheinander* erfolgen; aber es werden sich in ihr *alle* Seiten des Ganzen um Eine bestimmte Betrachtungsweise sammeln; *zugleich* und nach *Einem* Typus werden hervorgehen und sich in Einheit organisiren: z. B. hier in der Betrachtungsweise des *Raumes*:

- a) in der Reihe des *Realen* — *Chemie*,
- b) in der Reihe des *Idealen* — *Mathematik*,
- c) in der beide *vereinigenden* — *Physik*;

dort in der Betrachtungsweise der *Zeit*:

- a) in der Reihe des *Realen* — *Naturgeschichte*,
- b) in der Reihe des *Idealen* — *Menschengeschichte*,
- c) in der beide *vereinigenden* — *Kunstgeschichte*;

hier in der Betrachtungsweise der *Existenz*, des *Bestehens* und *Seyns*:

- a) in der *realen* Reihe — *objektive Welt*,
Natur,
- b) in der *idealen* Reihe — *subjektive Welt*,
Geist,
- c) in der beide *vereinigenden* — *organische Welt*;

dort

dort in der Betrachtungsweise des *Existirens*, des *Werdens* und *Handelns*:

in a) — *Licht* und *Bewegung*,

in b) — *Wissen* und *Handeln* (im engern Sinne),

in c) — *bildende* und *redende Kunst*;

hier in der Betrachtungsweise der *objektiven Welt*:

in a) — *Materie* (als Erde, Luft und Wasser),

in b) — *Thätigkeit* (als Magnetismus, Elektricität und Chemismus),

in c) — *Organismus* (als reproduktiv, irritabel und sensibel);

und dort in der Betrachtungsweise der *subjektiven Welt*:

in a) — *Recht* (als Naturrecht, Staatsrecht und Privatrecht),

in b) — *Tugend* (des Geschlechts, der Gesellschaft, des Einzelnen) und

in c) — *Religion*. u. s. f. —

Nach diesen und allen noch übrigen, hier noch nicht zu benennenden, *nothwendigen* Betrachtungsweisen des Absoluten wird die Philosophie *an sich*, in ihrer organischen Einheit, von welcher kein Theil lostrennbar ist, *zugleich* und *ganz Wissenslehre, Naturlehre* und *Kunstlehre* seyn, ohne das eine oder das andere ausschliessend seyn zu wollen. Die *nothwendigen Attribute* des Absoluten sind die Gründe dieser Betrachtungsweisen, welchen

chen die Attribute des Realen, Idealen und der Vereinigung beider, die man bisher zu den Eintheilungsgründen des Ganzen machte, nur als untergeordnet gedacht werden müssen, da das *Reale* nur eine *Folge* der absoluten *Existenz* oder des absoluten *Seyns*, das *Ideale* aber eine Folge des absoluten *Existirens* oder *Handelns* ist. Wenn nur Gott in seinem Existiren die *wahre Welt*, die vollkommene Einheit aber des Seyns und Wissens *Weisheit* ist; so kann man auch die Philosophie an sich, die Gewufstes und Wissendes, Existenz und Existiren, Seyn und Handeln, auf *gleiche* Weise organisiret, mit Recht *Weltweisheit* nennen.

2) *Von dem Wesen des Wissens.*

Während der die Wissenschaft der Philosophie Suchende an der Realität und Wahrheit aller Dinge zu zweifeln berechtigt ist, vermag er allein an jenem Lebendigen, Thätigen, Energischen, das in ihm ist, während und warum er sucht, nicht zu zweifeln. Dieses Suchen ist etwas, das ihm nicht gegeben ist, das er nicht gelernet hat; es ist reine *Thätigkeit*, eine energische, selbstständige und jene *That des Suchens* selbst schaffende Kraft. Diese thätige Kraft wird also durch sich selbst, d. h. durch innere Bestimmung, zur *That*, zu einem *Etwas*. Nun ist eben dieses Etwas jenes *Suchen*, und zwar das *Suchen eines organischen Wissens* (= Philosophie). Da aber dieses Suchen eines Wissens, mit der Idee dieses Suchens, das Produkt jener Thätigkeit, und zwar durch die
eige-

eigene, innere Bestimmung dieser letztern dieses Produkt ist; so muß diese Thätigkeit nothwendig sowohl als Princip und Quelle jenes Suchens, als dieser Idee eines organischen Wissens, folglich als Princip des Wissens überhaupt, betrachtet werden.

Diese Thätigkeit wird, wenn sie sich selbst bestimmt und durchdringt, wenn sie, als Quelle des Wissens, sich selbst im Handeln ergreift und festhält, zu dem *Bewußtseyn*, welches demnach ein Wissen des Wissens, ein Bestimmt- oder Begriffenseyn des letztern ist. In dem Bewußtseyn ist jene lebendige Kraft daher zugleich ein *Wissen* und ein *Gewußtes* (ein *Seyn*), worauf auch schon der Name des Bewußtseyns hindeutet. Wird nun dieses Bewußtseyn von neuem wieder ein Gewußtes, d. h. das Objekt jener Thätigkeit des Wissens, so heißt der *Akt* des Geistes, der dieses Bewußtseyn zum Objekt machte, ein *Denken*, und dieses Denken, mit dem neuen Produkte desselben in Verbindung gedacht, ist ein *Wissen* (im weiteren Sinne).

Das Wissen ist folglich ein Schaffen des Wissenden und des Gewußten, des wissenden Subjekts und des gewußten Objekts, des Denkenden und des Gedachten, die beide, in dem Wissen um beide, zur *Einheit* verbunden sind (was man durch die mathematische Gleichungsformel $=$ ausdrücken kann). Ein solches Wissen aber, das weder das Subjekt noch das Objekt voraussetzt, sondern

dern beide aus der eigenen Lebensquelle des Geistes erzeugt, folglich von allem Faktischen und Gegebenen *unabhängig* ist und durch nichts als *durch sich selbst vermittelt* wird, ist ein *philosophisches* (metaphysisches oder transscendentales) *Wissen*. Dieß unterscheidet sich von dem gemeinen Wissen dadurch, daß dieses das Objekt des Wissens nicht nur als *gegeben*, sondern auch als *nothwendig* voraussetzet, während jenes es sich selbst giebt, und dessen Nothwendigkeit selbst erzeugt, folglich selbst Princip und Quelle des *Nothwendigen* (der *Gesetze*) des Wissens und Denkens ist.

Nennen wir jene Thätigkeit, die das Wissen aus sich selbst erzeugt = x, das Wissende oder Subjektive in dem Wissen = a subjectum, das Gewufste oder Objektive in demselben aber = a objectum; so ist der allgemeinste Ausdruck des Wissens überhaupt = $\frac{x}{a = a}$.

Beweis: Die sich selbst bestimmende Thätigkeit (= x) erzeugt (nach dem Vorigen) das Wissen um ein Objekt und dieses gewufste Objekt selbst, folglich a als Subject und a als Objekt. In beiden letztern ist folglich x auf 3fache Weise angeschaut: 1) überhaupt als das *bestimmte*, *modificirte* Handeln; 2) als *subjektiv* bestimmt oder als ein Wissendes (Subjektives), und 3) als *objektiv* bestimmt oder als ein gewufstes Objektives. Demnach ist x in a subjecto und in a objecto, aber als *bestimmtes*, *modificirtes* x. Nun ist aber
x selbst

x selbst das *Bestimmende* und *Modificirende*, folglich, von einer andern Seite betrachtet, selbst nicht absolut bestimmt und modificirt: denn es ist *selbstständig* und *unvermittelt* (s. S 15.). Von einer Seite erscheint also *x* in $a = a$ als bestimmt, von einer andern Seite aber ist es, *als* selbstbestimmend und unvermittelt, unabhängig und unbestimmt, und diess drückt die gegebene Formel aus. Diese ist folglich Ausdruck des Wissens überhaupt, q. e. d. — Was in $a = a$ ausgedrückt ist, erreicht *x* nicht ganz, kömmt ihm nicht gleich, weil es eine Bestimmtheit des *x* ausdrückt, *x* selbst aber unbestimmt ist. Könnte man das Bestimmte von $a = a$ wegdenken, so wäre es das ganze *x*; nun kann man aber jenes nicht, eben weil es $a = a$, und *nicht* *x* ist, folglich ist es auch dieses nicht. Indessen folgt doch aus der Natur des gegebenen Beweises: dafs man $a = a$ das bestimmte, modificirte *x* nennen kann, folglich auch *x* das unbestimmte, unmodificirte $a = a$. Das *x* verhält sich also zu $a = a$, wie das Unbestimmte zu dem Bestimmten, das Eine zu dem Vielen, das in sich Geschlossene zu dem ausser einander Gezogenen. Nun nennt man aber das, im Aeussern oder Innern, ausser einander Gezogene und in eine Mehrheit Gespaltene das *Existirende*, hingegen das ewig in sich Abgeschlossene, Untrennbare, Untheilbare, das *Ursprüngliche* oder das *Urseyn*. Man kann demnach mit Recht sagen: *x* bezeichne das *ursprüngliche* Wissen oder das *Urwissen*, $a = a$ hingegen das *existirende Wissen* (s. unten nr. 4.).

Das

Das Wissen, insofern es ein *Wissen von dem Wissen* und der *Art* dieses Wissens ist, heißt *Wahrheit*, und die Formel der Wahrheit überhaupt ist daher ebenfalls: $a = a$, indem diese Formel ganz dasselbige ausdrückt. Das *a* objectum nämlich ist das Wissen, um welches *gewußt* wird, das *a* subjectum aber das, welches von dem Objekte *weiß*, und die Gleichungsformel ($=$) drückt die *Art* aus, nach welcher überhaupt gewußt wird; alle drei Momente zusammen genommen bestimmen oder bezeichnen formell das Wesen der Wahrheit. Diese wird aber dem Wissenden zur *Gewissheit*, wenn das Wissen von der *Nothwendigkeit* des *Wissens* und der *Nothwendigkeit* der *Art* des Wissens eintritt. Diese Nothwendigkeit des Wissens und der Art desselben liegt in der innern Thätigkeit des Geistes, die sich selbst mit Freiheit so und nicht anders bestimmt.

Da das Objekt des Wissens, wie wir gesehen haben, sich in und mit dem Wissen selbst erzeugt, von ihm durchdrungen wird, und in dem Wissen eigentlich erst aufgehet; so folgt hieraus:

1) dafs da, wo dieß *nicht* der Fall ist, weder von einem *wahren* Objekte des Wissens, noch von einem *wahren* Wissen des Objektes die Rede seyn kann;

2) das jedes mögliche Objekt, von welchem ein Wissen möglich ist, überhaupt nur *für* ein Wissen möglich und wirklich seyn kann, weil es, von dem

dem Standpunkte des Wissens aus betrachtet, nur in und aus dem Wissen selbst geboren wird;

3) dafs jedes mögliche *Objekt*, als ein Objekt, d. h. als das einem *Subjekte* nothwendig gegenüber stehende, nur in Bezug auf ein Wissen und in Relation oder Verbindung mit demselben möglich seyn kann, und

4) dafs jene das Bewußtseyn und das Wissen im weitem Sinne erzeugende Thätigkeit, die wir oben mit x bezeichneten, da sie es selbst ist, welche durch eigene, innere Bestimmung Subjekt und Objekt wird, selbst weder als Subjekt noch als Objekt, noch als der Vereinigungspunkt beider bezeichnet werden kann: denn

a) wäre sie *bloßes*, reines *Subjekt*, so könnte sie selbst nie zum Objekte werden, weil a subjectum, als subjectum, ewig nie a objectum seyn kann, oder weil Etwas nicht zugleich *Etwas* und auch nicht Etwas seyn kann;

b) wäre sie *bloßes*, reines *Objekt*, so könnte sie selbst nie zum Subjekte, nie ein Wissen werden (aus demselben Grunde); und

c) wäre sie der *Vereinigungspunkt* von *Subjekt* und *Objekt*, so wäre x selbst nicht das Erzeugende, Schaffende des Subjekts und des Objekts, die in jedem Wissen nothwendig sind, sondern selbst, als ein zusammengesetztes, das durch
Ver-

Vereinigung des Subjekts und des Objekts Gewordene, Erzeugte. Anders: Wäre sie der genannte *Vereinigungspunkt* von Subjekt und Objekt, so wäre entweder ihr Ausdruck gleich $a = a$, oder $a + a$, nicht aber $= x$, oder $a = a$ müßte gleich x seyn. Da diess nun nicht der Fall ist, indem sonst die

oben bewiesene Formel des Wissens $= \frac{x}{a = a}$ ungültig wäre; so kann die mit x bezeichnete Thätigkeit nicht als der Vereinigungspunkt von Subjekt und Objekt bestimmt werden. Sie stehet vielmehr, was auch die Formel ausdrückt, höher als beide, und verhält sich zu beiden, wie das Bestimmende zu dem Bestimmten, das Allgemeine zu dem Besonderen. In x sind höchstens, (obgleich man diess ebenfalls noch in Anspruch nehmen kann, s. unten) Subjekt und Objekt potentiâ, nicht aber actu; in ihm, *als* solchem, sind sie, *als* diese bestimmten und geschiedenen, noch *nicht aufgegangen*, und man kann eben deshalb auch nicht einmal vollkommen richtig sagen, daß sie in x „untergegangen“ seyen.

Da übrigens x das Princip und der Grund des Subjekts und Objekts im Wissen ist, letzteres aber oben (S. 16.), nach dem Gesetze $a = a$ als das *existirende* Wissen bestimmt wurde; so kann es dennoch als das *ursprüngliche Wissen* oder im Allgemeinen als *Seele* bezeichnet werden.

3) Von dem Wesen der Vernunft.

Was wir oben mit x bezeichnet haben, kann mit Recht auch *Vernunft* genannt werden: denn das allgemeinste Produkt der Vernunft ist das Gesetz: $a = a$, welches, ein Selbsterzeugniß der Vernunftthätigkeit, eben deswegen auch ein Gegenbild, ein Abdruck von dem Wesen der existirenden Vernunft selbst ist. Nun ist aber $a = a$ ein Ausdruck des *Existirens* überhaupt, folglich auch ein für das Existiren gültiger Ausdruck der Vernunft, oder, was dasselbe heißt, ein Ausdruck oder ein Gesetz der *existirenden Vernunft* selbst. Ist nun, wie bewiesen ist, $a = a$ nur das *existirende* x , dieses aber das *Ursprüngliche*, das *reine Wesen*, und $a = a$ der Ausdruck der *existirenden* Vernunft; so ist x der Ausdruck für die *ursprüngliche Vernunft* oder für das *reine Wesen* derselben (q. e. d.).

Ist aber mit x , in dem oben bestimmten Sinne, das *reine Wesen* der Vernunft bezeichnet, und ist die Formel $= \frac{x}{a=a}$ unumstößlich, wie ebenfalls (S. 15.) bewiesen ist; so folgt nothwendig, daß die Vernunft durch die Formel und das Vernunftgesetz $a = a$ ihrem *wahren Wesen* nach nicht *vollkommen* und *rein*, sondern *nur* ihrer *Existenz* nach, erklärbar ist.

Ich behaupte, weil ich es *beweisen* kann, daß mit diesem Satze der Grundirrthum der meisten
Phi-

Philosophen unserer Tage aufgedeckt ist: denn wie die meisten philosophischen Systeme, denen an der Demonstration auch nur einigermaassen etwas gelegen ist, in eben dem Grade verschieden sind, in welchem es ihre *Ansicht* von dem *Wesen der Vernunft* ist, ja wie aus *dieser* auf gleiche Weise alles nothwendig erfolgt, auf sie sich alles reduciret, und sie gleichsam schon die ganze verschlossene, noch koncentrirte und unentwickelte, Philosophie ist (S. 8.); so hielten und halten die meisten Philosophen unserer Tage, in mehr oder weniger verschiedenen Wendungen, die Formel $a = a$ für den vollkommenen Ausdruck des *wahren Wesens der Vernunft an sich*, ohne zwischen dieser und der *existirenden* (das Eine und Gleiche schon auf die Duplicität beziehenden) Vernunft zu unterscheiden. Sagen sie auch, in Uebereinstimmung mit *Schelling*: Die Vernunft seye der totale Vereinigungspunkt des Subjektiven und Objektiven, des Affirmirenden und Affirmirten, und man gelange zu der Idee von ihr durch die Reflexion auf das, was sich in der Philosophie zwischen Subjektives und Objektives stelle, und was offenbar ein gegen beide Indifferentes seyn müsse etc.; so erheben sie sich, gesetzt auch daß ihre *Idee* rein und lauter wäre, dennoch in der *Darstellung* derselben nie ganz und schlechthin über die Differenz, und vermögen die Idee in ihrer *ursprünglichen Reinheit* und in ihrem *wahren untheilbaren Wesen* in der wissenschaftlichen Exposition, die doch ein ideales Bild der *wahren Vernunft* seyn soll, nicht zu erreichen, weil sie die

Ein-

Einheit der Vernunft immer *nur* in Beziehung auf die *negirte Zweiheit* bestimmen. Sie stellen, um nach der Formel zu reden, die Vernunft in die Gleichung ($=$), und ihre ganze Kunst bestehet nun darin, a als Subjekt und a als Objekt, wäre es auch nur *negativ*, zusammenzusetzen und diese Zusammensetzung, die nun natürlich weder Subjekt noch Objekt, sondern beides zugleich ist, Einheit ($=$) zu nennen. Allein sie bedenken nicht;

a) dafs diese Bestimmung des Wesens der Vernunft wesentlich immer noch das *aktuelle* Vorhandenseyn der Zweiheit, des Subjekts und des Objekts, in der *Form* zugiebt, während die Zweiheit auch *nicht einmal in der Form*, in den *Worten der Definition*, berührt werden sollte, um diese Definition zu einem *reinen* idealen *Bilde* des *reinen* Wesens der Vernunft zu erheben; und

b) dafs, wenn man selbst zugeben wollte, die Definition setze Subjekt und Objekt nur *potentiâ*, nicht *actu*, sogar eine, beide *nur* in der *Möglichkeit* setzende, Bestimmung der Vernunft die Forderungen der philosophischen Kunst, die auch in der *Form* und dem *Worte* ein *getreues, lauter*es Bild verlangt, immer noch nicht befriediget, indem daraus nur folgen würde, dafs die Gegensätze in der Definition nur *negirt*, keineswegs aber das *Positive*, das Urwesentliche der Vernunft durch sie zum Bewußtseyn gebracht werde, während doch schon die gewöhnliche Logik erinnert, dafs

dafs eine *negative* Bestimmung *keine* Bestimmung seye.

Hieraus ist klar: dafs man bisher die *existirende* Vernunft, deren gesamntes Seyn und Handeln sich in dem Satze $a = a$ ausspricht, mit der *ursprünglichen*, *reinen* Vernunft verwechselte, weil man in dem Wesen jener Formel das *Urwesen* dieser ergriffen zu haben glaubte. Wie Kant den *Verstand* mit der Vernunft, so verwechselte Schelling die *existirende* Vernunft mit dem *Urwesen* derselben, und diese Verwechslung führte ihn, wie sie denn überhaupt ein *Grundirrthum* ist, der nothwendig fernere Irrthümer nach sich ziehen muß, zu der neuen Verwechslung des *existirenden* Absoluten mit dem *Urwesen*, dem *Urseyn* desselben, indem er auch *dieses* in dem Wesen der Formel $a = a$, besonders aber in dem Ausdruck des Gleichseyns ($=$) und in der Benennung desselben als einer Identität von Indifferenz und Differenz ergriffen zu haben vorgab: denn auch diese Definition treffen die (sub nro. a und b) gemachten Vorwürfe in ihrer ganzen Kraft, weil auch diese Darstellung *unter* der *reinen* Idee des Absoluten bleibt. Zwar will ich Schelling, dem *Philosophen*, nicht den Vorwurf machen: er habe, anschauend und kontemplirend, keine *reine Idee* des Absoluten gehabt; nur ihn, *als Schriftsteller*, *als philosophischen Künstler*, kann dieser Vorwurf treffen: denn nur der Mangel an philosophischer Kunst, aber nichts weiter, konnte und kann bewiesen, aber eben deshalb auch getadelt werden.

Wir

Wir haben das gesammte Wesen des Wissens überhaupt, das Urwissen in Verbindung mit dem existirenden Wissen, durch die Formel $\frac{x}{a} = a$ bezeichnet, und fanden $x = \text{Urwissen}$, und nachher $= \text{Urvernunft}$. Die reine Vernunft ist also das Urwissen; nur die *existirende* Vernunft ist die Einheit des Wissenden und Gewulsten, des Subjektiven und Objektiven ($a = a$). Dieses Urwesen der Vernunft wird in dem Grade immer mehr verwischt und getrübt, in welchem du mehr Reflexionsbegriffe aufnimmst, um es zu bezeichnen; und den vollen Sinn und Inhalt der Einen Benennung: *Urwissen* oder *Urseyn*, vermagst du nur in jener selbstständigen Handlung deines Geistes, in der weder ein Wissendes noch ein Gewulstes, weder ein Subjekt noch ein Objekt, für dich aufgegangen ist, beide vielmehr noch in reiner Einheit schlummern, in jener Handlung der *Vernunftkontemplation*, welche der Anfangspunkt der Philosophie ist, zu erkennen. Und mit welchem *Worte* aus dem reichen Schatze deiner Sprache du es dann auch benennen magst: immer wirst du dieses von aller endlichen Beziehung, die dasselbe ursprünglich hat, befreien, und über *alle* Reflexionsbedeutung erheben müssen. Leider verläßt uns die Sprache da, wo wir am höchsten, d. h. wo wir über aller Reflexion stehen, gewöhnlich fast ganz, weil sie selbst nur ein Kind der Reflexion und der existirenden Welt ist. Diejenigen, die daher auf jenem höchsten Standpunkte, in jener Sphäre der reinen Kontemplation, des
Ur-

Ursprünglichen und des *an sich Wahren*, am wortreichsten werden, sind die verdächtigsten.

Die *Vernunft an sich* haben nicht *wir*, sondern *sie* hat uns: denn *wir*, *die wir* und *wie wir haben* können, verhalten uns nothwendig zu dem Gehabten, wie sich das Subjekt zu dem Objekte verhält. Nun ist die Vernunft aber weder ein Objekt, noch ein Subjekt; folglich kann sie uns auch nicht Objekt werden, d. h. *wir* können sie nicht *haben*. Allein die Vernunft hat uns: denn die Vernunft an sich ist $= x$, das Existirende, folglich auch *wir*, $a = a$. Nun drückt sich aber das Verhältniß von x und $a = a$ in der Formel
$$= \frac{x}{a = a}$$
 aus, und diese Formel ist (s. S. 15.) unumstößlich. Indem sie nun zeigt, daß $a = a$ (die Existenz überhaupt) in einem untergeordneten, durch x (die Vernunft) modificirten, Verhältniß stehet, folglich x der Quell und das Princip des $a = a$ und der Verhältnisse desselben ist; so kann man sagen: x hat $a = a$, die Vernunft hat uns, ohne daß es der Geist der Formel erlaubt, die Vernunft ($= x$), insofern sie *hat*, als das *Subjekt*, im Gegensatz gegen das Objekt, das Gehabte, zu denken, folglich ohne daß der Grundsatz, daß die *Vernunft an sich* weder Subjekt noch Objekt seye, dadurch aufgehoben wird.

Wenn also von dem *wahren, reinen* Wissen und Denken *an sich*, nicht von dem existirenden, aussereinandergezogenen und scheinbaren, die Rede

Rede ist; so kann man nicht sagen: *Ich* weiß, *ich* denke oder *ich* bin, sondern: nur die *Vernunft an sich* weiß, denkt und ist. Die Verwechslung dieses Satzes mit dem vorhergehenden ist seit Cartesius ein fernerer Irrthum alles Philosophirens gewesen, und ist es noch bei Schelling *in sofern*, als er der *existirenden* Vernunft das *wahre, reine, absolute* oder *Ur-Wissen* zuschreibet, obgleich er andererseits die *absolute* Gültigkeit des Satzes: *Ich* bin, *ich* denke etc. ebenfalls verwirft.

Wenn man auch ferner, mit *Schelling*, sagt: die Art der Erkenntniß, in welcher nicht das Besondere, Subjektive (*a subjectum*), sondern das Allgemeine (*= x*) weiß, und in welcher das Allgemeine (*= x*) gewußt wird, heisse *Vernunft*; so ist die Unlauterkeit der Definition wieder darin sichtbar: daß man das *reine Wesen* der Vernunft (*= x*) wieder an das Gesetz der *existirenden* Vernunft (*a = a*) hält, sie selbst, die Eine, zu einem Wissenden und Gewußten von sich, oder aus dem reinen, geschlossenen *x* ein *x = x* macht, wo Subjekt und Objekt, Existiren und Existirendes, hervortritt, was in der *Urvernunft* nicht der Fall ist; auch überdiß die reine Vernunft keine *Art* der Erkenntniß genannt werden kann, da vielmehr jedes *andere* Erkennen, als ein *existirendes*, eine *Art* des allgemeinen Erkennens der *Urvernunft*, welche nicht das Gesetz dieser Arten befolgt oder ausdrückt, sondern *rein, ungetheilt* und *ganz* in sich lebet, zu nennen ist.

Die

Die *reine, ursprüngliche Vernunft* ist eine vollkommene *Kontemplation*: denn wie in dieser weder Subjekt noch Objekt ist, keine Theile weder untergegangen noch aufgehend sind, eben so auch in der Vernunft Urwesen. Sie *weißt*, aber wird nicht selbst Subjekt ihres Wissens, sondern sie ist *ganz und gar*, durch und durch, ein *Wissen*. Sie *ist* ein Wissen, aber ist, als *seyend*, nicht das Objekt des Wissens, sondern *vollkommen, ganz und lebendig ein Ist, ein Seyn*. Doch schliesse man hieraus nicht: sie möchte demnach als Einheit oder Identität von Wissen und Seyn bestimmt werden können: denn als Einheit oder Identität hätte sie doch stets Bezug auf Nichteinheit und Nichtidentität, und das Gesetz der Existenz ($a = a$) würde dann auf sie angewandt. Erfüllst du die oben schon angegebene Bedingung: jedes zur Bezeichnung des *Ursprünglichen, Ersten*, gewählte Wort, z. B. das Wort *Urseyn*, *über alle Relation* zu erheben; so hast du mit dem Einen Worte *alles* bezeichnet, was Andere durch Vereinigung der Hauptgegensätze (des Subjekts und Objekts) zu bezeichnen versuchen, aber eben deshalb die Kunstforderung, das *Erste* und *Ursprüngliche* auch in *Einem ersten* und *ursprünglichen Bilde* der idealen Darstellung durch Worte festzuhalten und zu repräsentiren, nicht zu erfüllen vermögen. — Mit reinem Sinne, aber zu wenig demonstrativer, philosophischer Kunst, deren Mangel alles Philosophiren zu einem bloßen *Behaupten* macht, bezeichnete deshalb auch *Eschenmayer* die sonst so genannte Vernunft als einen

einen *modus existendi* der *Seele*, unter welcher letzteren er das *Urwesen* der *Vernunft* begreift, ohne jedoch seine Unterscheidung mit einem Beweise zu unterstützen, und ohne der Behauptung, daß die *Seele* die Potenz des *Seeligen* seye, eine weitere Begründung, als die des Entsprechenden beider Worte, die in jeder andern, als der deutschen, Sprache wegfallen würde, zu leihen.

Wenn nun *x* die *reine Vernunft*, *a* = *a* aber die *existirende Vernunft* bezeichnet; so entstehet die Frage: wie die Philosophie den Uebergang der ersten zu der letzteren zu begreifen und darzustellen habe? Diese Frage löset sich ganz allein aus der Idee der *reinen Vernunft* selbst: denn nur aus dieser kann jener Uebergang *allein* in seiner Nothwendigkeit begriffen werden.

Wie wir oben das *reine* oder das *Urwissen* (*x*) als ein *selbstständiges*, weder von einem Subjektiven noch von einem Objektiven bedingtes, erkannten; eben so haben wir auch das *ursprüngliche Wesen der Vernunft* zu erfassen: denn auch dieses fanden wir = *x*. Wenn man nun das von allem Subjektiven und Objektiven, allem Idealen und Realen, Unabhängige das *Absolute* nennen kann; so könnte die *reine Vernunft*, auch schon aus diesem Grunde, eine *absolute* genannt werden. Allein eine solche Deduktion dürfte, vor den Augen des *wahren Philosophen*, höchstens nur als eine *negative* Deduktion des Absoluten der Vernunft gültig seyn: denn sie könnte in
die-

dieser Form höchstens nur das aufzeigen, was die Vernunft *nicht* seye, keineswegs aber das, was sie in sich selbst, ohne allen Bezug auf Subjekt und Objekt, die auch in der *Form* der Darstellung nicht zu berühren sind, für die philosophische Erkenntniß seyn könne. Wenn nun aber schon die Deduktion der *negativen* Seite der Vernunft zu der Idee ihrer *Absolutheit* führet, und die *positive* Seite derselben in demselben Moment schon dem Geiste zuspricht, ehe dieser noch die *Positivität* ihres Wesens in dem Nachbilde der philosophischen Darstellung erreicht hat; so tritt hier, wo das *Urwesen* in der Philosophie nachgebildet werden soll, die Nothwendigkeit der Realisirung jener früheren Bemerkung S. 24. ein: irgend ein entsprechendes Wort seiner, durch den Sprachgebrauch erhaltenen, endlichen und relativen Bedeutung, oder seiner Beziehung auf die Existenz überhaupt, zu berauben, und ihm einen über beiden stehenden positiven Sinn und Inhalt zu geben, um das *Urwesen* der Vernunft damit zu bezeichnen. In der Wahl und Erhebung eines solchen Wortes zu einem *Urworte* liegt der Hauptgrund zu den Differenzen mehrerer Philosophen und der Verschiedenheit ihrer Lehren.

Wir wählen in dieser Absicht, um die Nothwendigkeit einer barbarischen Sprachfabrikatur zu vermeiden, das Wort: *Selbstständig*, welches wir oben schon mit dem Wort: *Absolut* gleichbedeutend fanden, obgleich dieses dort noch nicht *positiv* bestimmt ward. — Das *Selbstständige* ist, seinem reinen Wesen nach,

a) ein

a) ein untrennbares und ungetrenntes *Eins*, eine völlig reine und lautere *Einheit*, die auf Vielheit gar keine Beziehung hat;

b) als *reine Einheit* ein vollkommenes *Ganzes*, das keine Theile weder in noch neben sich hat, also auch nicht als Vereinigung dieser Theile denkbar ist;

c) ein reines und vollkommen *Lebendiges*, das sein Leben nur aus sich selbst schöpft, aber ewig nie erschöpft wird; ein *Handeln*, welches keinem Seyn gegenüberstehet, und an dem vermeinten Ende so vollkommen und ganz ist, als an dem scheinbaren Anfange;

d) eben deshalb aber ein *Unendliches*, nicht der Zeit noch dem Raume nach, sondern in jedem Moment, in jeder Art, gleich vollkommen und unverändert, immer das *ganze Unendliche*, sowohl in dem Punkte als in der unbegrenztesten Peripherie, wenn eine solche sich denken liesse.

In der *Einheit ganz unendlich*, und in der *Unendlichkeit ganz Einheit* zu seyn, ist das Wesen der *selbstständigen* oder *absoluten Vernunft*. Da aber diese Beschreibung derselben selbst nach dem Gesetze der existirenden Vernunft ($a = a$), die die Einheit von der Unendlichkeit wenigstens *formell* (in dem *Worte*) unterscheiden muß, zu Stande kam, die *absolute, reine Vernunft* aber nicht nach diesem in der Philosophie nachgebildet werden kann; so vereinigen wir jenen Ausdruck in dem des *Urseyns*, der mit dem Wort: *Absolut*
und

und *Selbstständig* gleichbedeutend ist, und es geht dann die Einsicht hervor: daß nur die *existirende* Vernunft (deren Gesetz $a = a$ ist) sich selbst nach ihrem Gesetze beschreiben und durch die *Vereinigung* mehrerer Begriffe zu einer *Einheit der Existenz* (dem $=$ in dem Gesetz $a = a$) bezeichnet werden kann, die Urvernunft (das Urseyn) aber auch nur *Einen* höchsten Ausdruck, als ideales Gegenbild für die nachbildende Philosophie, haben kann, der *nicht* weiter in die *Einheit von relativ Entgegengesetzten* aufgelöst zu werden vermag.

Die Aufgabe: den Uebergang von der *reinen* zu der *existirenden* Vernunft für die Philosophie aufzuzeigen, fällt, wie alles Bisherige zeigt, mit der andern zusammen: den Uebergang von x zu $a = a$ zu begreifen; eine Aufgabe, deren Lösung das Hauptmoment aller philosophischen Erforschungen bleiben wird, und wesentlich mit jener andern, aus dem Absoluten die Möglichkeit des Relativen aufzuzeigen, zusammenfällt. Da nun aber die Urvernunft $=$ Urwissen ist; so muß die Lösung jener Aufgabe nach demselben Gesetze erfolgen, nach welchem das *Urwissen* das Princip des *existirenden* Wissens ist (S. 19.)

Das Urwissen oder die Urvernunft ($= x$) ist ein Lebendiges oder ein absolutes, selbstständiges Handeln (S. 30. c), dem kein Seyn, kein Ruhen, gegenüber stehet, sondern das als das *ganze* Handeln *zugleich* und *immer* die *ganze* Ruhe, das *ganze*

ganze Seyn, in Einem und ohne alle Unterscheidbarkeit ist. Nun ist das lebendige Wissen, in seinem Urwesen betrachtet, nur als dieses lebendige Wissen, die handelnde Vernunft ist nur als diese handelnde Vernunft, und weiter nichts. Dafs aber das Wissen nur als Wissen, die reine Vernunft nur als reine Vernunft ist und seyn kann, — diefs ist die Urform der Vernunft. Nun ist sie aber in dieser Urform absolut - selbstständig und absolut - unendlich; folglich ist

a) die Urvernunft (oder das Urwissen), *inwiefern sie ist*, absolut - selbstständig und absolut - unendlich; und

b) dieselbe Ur-Vernunft, wie sie *als* Urvernunft ist, ebenfalls absolut - selbstständig und absolut - unendlich. Hiedurch sondert sich nun die Vernunft durch ihr eigenes absolutes Leben und Handeln unter a in das *Urwesen* der Vernunft, und unter b in die *Urform* derselben, obgleich, weil sie doch in beiden Rücksichten *gleich absolut und gleich unendlich* ist, das *ganze Urwesen* in der *Urform*, und diese ganz in jenem, wiederkehret. Ist nun die *ganze Urvernunft* ein absolutes und unendliches Leben, so ist es auch die *Urform* derselben, und diese darf daher nicht als etwas Todtes und als ein dem Handeln gegenüberstehendes Ruhen betrachtet werden.

Das absolute Leben dieser Urform ist somit ein *absolutes Handeln und Produciren*, weil es
ein

ein absolutes *Leben*, und sie ist zugleich und ganz ein absolut *Gehandeltes* und *Gelebtes*, eine absolute *That*, weil sie eben die *Urform* ist. Diese *Urform* tritt folglich in ihrem absoluten Lebendigseyn eines Theils in das *Urleben* (die *Urvernunft* = x) zurück, und ist Eins mit ihm, andern Theils tritt sie, insofern sie *als Form* sich doch von dem *Ur-Wesen* relativ unterscheidet, aus ihm hervor, indem sie zuerst die ewige Geschlossenheit des x aufschliesset, und dem Einen für die philosophische Betrachtung zwei nothwendige Seiten giebet, deren eine als das *Urwesen*, welches, *als* solches (als x), sich wiederum schliesset, deren andere aber als *Urform* erkannt wird.

Nur durch die erkannte und sich aufschliessende *Urform*, und nur *in* und *mit* derselben, kann das *Urseyn* selbst aufgeschlossen werden: denn die *Urform* ist selbst das sich auflösende *Urwesen*, oder jenes absolute *Handeln*, das zugleich absolute *That* ist und bleibt, und wodurch das Eine nun zwei Seiten erhält, die mit der Erkenntniß der *Urform* zugleich nothwendig erkannt werden.

Indem aber die *Urform* zwei nothwendige Seiten für die philosophische Betrachtung erhält: die eine wie sie in das Absolute zurück —, und die andere, wie sie aus demselben hervortritt, und das *Urwesen* nur durch die das Absolute auflösende *Urform* erkennbar wird; so erhält auch das *Urwesen*, indem es nothwendig so erkannt wird, wieder 2 Seiten: eine solche, in welcher es *in* sich, und eine solche, in welcher es *ausser*

sich ist. Da nun aber beide, das Urwesen und die Urform, *an sich* dennoch das gleiche absolute und unendliche Leben wesentlich sind, sie dieses auch in ihrem relativen Auflösen nie vernichten, und folglich so gewiss im *Wesen an sich* Eins bleiben, als dieses absolute Leben selbst nur Eines seyn kann; so treten, im relativen Auflösen der Urform und des Urwesens, welches Auflösen selbst so ewig nothwendig ist, als die Urform, daß die Urvernunft *als* Urvernunft seyn, — es treten, sage ich, folgende drei nothwendigen Verhältnisse ein :

a) Die Urform ist *ausser* dem Urwesen, und folglich auch dieses *ausser* jener ;

b) die Urform ist *in* dem Urwesen, und umgekehrt auch dieses wieder in jener ; und

c) beide sind so innig vereinigt, daß sie in dem Ausschliessen zugleich und in Einem sich einschliessen, und so wieder umgekehrt.

Die *Urform*, als absolute *That*, als Gehandeltes, Seyendes, Gesetztes oder Bekräftigtes, stehet, *als* solche, dem *Urwesen* gegenüber; *dieses*, als absolutes Thun, Handeln, Setzen oder Bekräftigen, eben so der Form ; und *beide* sind auch *zugleich* und *ganz* zur *Einheit* vereinigt. — Indessen werden wir das Urwesen ($= x$), da es in und mit der das Absolute aufschliessenden Urform erkannt wird, folglich von dieser unterscheid-

scheidbar ist, das *existirende Urwesen*, die *existirende Vernunft*, oder auch schlechthin *Wesen* oder *Vernunft* nennen, weil das reine *Urwesen* ($= x$) weder ein Aufschliessen noch ein Unterscheiden und Entgegensetzen mit sich, *als x*, vereinigen läßt.

Die drei genannten Verhältnisse der Vernunft, die mit der Urform des Urwesens der Vernunft sich nothwendig ausscheiden, sind nun aber ausgedrückt in dem Satze: $a = a$: denn

1) *a subjectum* *) ist das Handeln, Setzen und Bekräftigen der Vernunft, das *lebende Leben* derselben, im Gegensatze mit dem *a objectum*;

2) dieses *a objectum* hingegen ist das Gehandelte, Gesetzte und Bekräftigte, das *gelebte Leben* der Vernunft, im Gegensatze mit jenem, und

3) beide stehen wesentlich wieder in solcher Verbindung, daß immer das eine in dem andern untergehet, oder aufhöret das Entgegenstehende zu seyn.

Da das Gesetz $a = a$ das Grundgesetz aller existirenden Erkenntniß ist, die das Eine nur in der

*) Von dem Standpunkte des Wissens aus betrachtet entspricht das Prädikat dem Subjekte, da sich dieses in und unter jenem eigentlich ausdrückt und setzt.

der Beziehung auf das Viele, und dieses nur in Relation auf jenes erkennt, demselben Gesetze aber auch die ganze Sprache gehorcht, welche, selbst ein Produkt des existirenden, aussereinanderziehenden und entgegengesetzenden Erkennens, als Medium der philosophischen Darstellung, des idealen Nachbildes der Vernunft, die Form und den Inhalt des darzustellenden Wissens nothwendig nach sich selbst modificiret; so beginnt die *Wissenschaft* der Philosophie, deren nothwendiges Medium die Sprache, ein Produkt und Ausdruck der *existirenden* Vernunft, werden muß, nothwendig mit der *existirenden* Vernunft. Weiter hinauf vermag sie *in der Darstellung* nicht zu reichen, weil sie, wie hoch auch die Contemplation der Vernunft stehe, nie über die Sprache hinausgehen und nie *ohne* dieses Medium der existirenden Vernunft darstellen kann: denn die Sprache setzt allem Sprechenden ein Gesprochenes, allem Subjektiven ein Objektives gegenüber, und wenn sie auch beide gleich stellt, so stellt sie doch beide einmal hin *als* diese beiden, ohne sie *formell* vertilgen zu können.

Wie wir oben $x = \text{Urvernunft}$, so fanden wir hier $a = a$ gleich der *existirenden Vernunft*. Diese existirende Vernunft hat also nothwendig drei Seiten ihrer Existenz :

1) Insofern sie bloß *subjektiv*-existirende Vernunft oder in dem a subjecto beschränkt thätig ist, die übrigen zwei Seiten des Gesetzes der Existenz

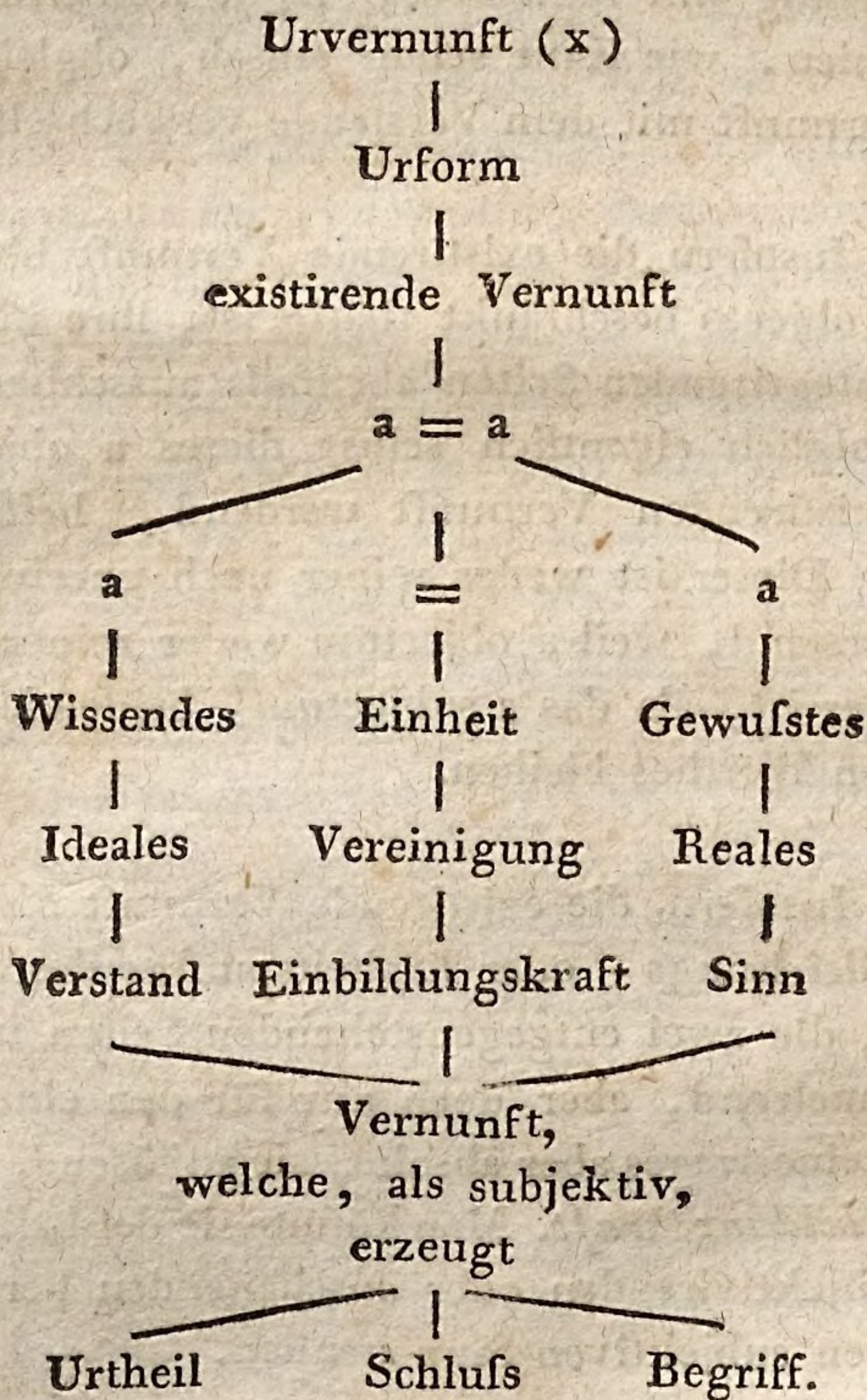
Existenz ausschliessend, heist sie *Verstand*. Dieser erkennt also, *als* solcher, überall nur das Subjektive, und selbst sein Erkennen eines Objectes ist im Grunde nur ein Erkennen des Subjektiven oder der Bedingungen des Erkennens (Kategorien); die Ideen sind ihm, *als* solchem, nothwendig nur regulative, keine konstitutiven, Principien, wie Kant schon einsah, obgleich er die Vernunft mit dem Verstande verwechselte.

2) Insofern die existirende Vernunft blofs in dem a objecto beschränkt thätig ist, ihre übrigen zwei integrirenden Seiten ebenfalls ausschliessend, und folglich eigentlich selbst dieses a objectum der existirenden Vernunft werdend, heist sie *Sinn*. Dieser ist weder reiner noch unreiner als der Verstand, weil a objectum weder reiner noch unreiner ist, als das a subjectum, beide vielmehr gleichen Werthes bleiben.

3) Insofern die existirende Vernunft *blofs* in dem Gleichungs- oder Einheitspunkte des $a = a$ stehet, die zwei entgegengesetzten Seiten in sich verschmelzend, aber doch nur für den einzelnen Fall, keinesweges aber absolut, sie auflösend, heist sie *Einbildungskraft*. Man könnte sie deshalb auch den objectivirenden oder anschauenden Verstand, oder den subjektiven Sinn nennen.

Sie alle umfaßt die existirende *Vernunft* in Einheit und auf gleiche Weise, so daß sie alle in Bezug auf ihr *Existiren* und *Handeln* nur po-
ten-

tentiâ, in Beziehung auf ihre *Existenz* und ihr *Seyn* aber actu in ihr enthalten sind: denn in jener Hinsicht sind sie Erzeugnisse, in dieser aber Bestandtheile derselben. — Fassen wir alles Bisherige in eine schematische Uebersicht zusammen, so wird diese so beschaffen seyn müssen:



Aus der Einsicht in die Urform der Vernunft: daß sie *als* Vernunft existirt, ergiebt sich nun:

a) Die-

a) Diese Urform drückt das *Wesen* und *Gesetz* aller Vernunftthätigkeit aus, folglich auch alles Wissens und alles für das Wissen gegebenen Existirens;

b) sie ist, *als Urform*, die allgemeine *Form* alles existirenden Wissens und aller Existenz; und

c) bestimmt das *Qualitative* alles Wissens und alles Gewußten: denn da diese beiden das durch die Urform durchgegangene Urwissen ($=x$) sind, so ist dieses durch jene, als Gesetz, *bestimmt* und *modificirt*, und das Urwesen wird nur in und mit dieser Bestimmung oder Modifikation ein *Quale*.

Wie die *Urform* den *Uebergang* von dem *Ursprünglichen* zu dem *Existirenden* macht, so auch den zu der *existirenden Form* der Vernunft; und wie jene ein lebendiges Handeln, so ist es auch, nur auf *bestimmte* Weise, diese, obgleich sie Vielen nur als todte Ruhe erscheint.

Wie sich Sinn, Verstand und Vernunft zu einander verhalten, so verhalten sich auch gegenseitig: *Begriff*, *Urtheil* und *Schluss*: denn diese sind Erzeugnisse der nach dem Gesetz $a = a$ handelnden, sich selbst immer wiederholenden, Vernunft. Nun ist der *Begriff* nichts weiter als die bloß bezeugte oder affirmirte Vernunft, also $= a$ objectum; das *Urtheil* nichts mehr und nichts weniger, als die bezeugende und affirmirende subjektive

jektive Vernunft in Verbindung mit dem Gesetzseyn derselben, Subjekt und Prädikat, folglich $= a \text{ subj.} + a \text{ objekt.}$; und der *Schluss* die *Vereinigung* des *Urtheils* und des *Begriffs*, also gleich $a = a$. Demnach sind Begriff, Urtheil und Schluss in der Vernunft im *Einzelnen* das, was Sinn, Verstand und Vernunft im *Allgemeinen* der existirenden Wissensthätigkeit sind: denn jene sind die drei (aus $a = a$ erkennbaren) Seiten der bloß sezenden und affirmirenden Vernunft, diese aber dieselben Seiten der Vernunft, wie sie zugleich affirmirend, affirmirt und beides in Vereinigung ist.

Indem wir die Möglichkeit des Vernunftgesetzes $a = a$, welches nothwendig auch zugleich das Gesetz alles Existirens ist, aufzeigten, und der die existirende Vernunft ideal nachbildenden Philosophie den eigentlichen Anfangspunkt ihres Organismus aufzeigten, gelang es uns, mit dem erzeugten Gesetze der existirenden Vernunftthätigkeit, welche auf der absoluten Selbstständigkeit und Lebendigkeit der Urvernunft beruhet, zugleich die Möglichkeit der gesetzmässigen Nachbildung dieses allgemeinen Gesetzes in jedem einzelnen Wissen und Gewußten aufzufinden. Da nämlich die Philosophie ein organisches Wissen ist, in dem jeder Theil das Leben des Ganzen, so wie dieses das Leben jedes Einzelnen, in sich trägt, so ist mit dem *allgemeinen* Gesetze und Wesen des Vernunftwissens ($a = a$) auch das jedes einzelnen gesichert; und wenn das genannte Gesetz
eine

eine Einheit des Wissenden und des Gewußten, des Anschauenden und des Angeschauten, ausspricht, das Erzeugen einer solchen Einheit aber ein *Konstruiren* heißt, so gehet als Resultat hervor: daß jedes philosophische Wissen ein *konstruirtes*, und die gesammte Philosophie eine *vollkommene Konstruktion* seyn müsse.

Wenn das, was ein absolutes Leben und Handeln in sich selbst hat, und welches alles nur dadurch anerkennt und setzt, daß es sich selbst setzt und bekräftiget, *Realität* genannt wird; so ist die Vernunft *Realität*, und alles Wissen oder alles Ideale ist *zugleich* und *ganz*, wie es dieses ist, auch das *Reale*, und zwar ohne dem Idealen untergeordnet zu seyn, wenn gleich der Philosoph nur von dem *Wissen* aus zu dem Realen gelanget. Wird nämlich gleich das Wissen gemeiniglich *bloß* als ein Ideales aufgefaßt, und scheint der Philosoph erst im Verfolge seines Wissens auf ein Reales gekommen zu seyn; so lag doch dort schon das Reale in dem Wissen verborgen, obgleich es, als Reales, noch nicht zu dem Bewußtseyn gekommen war. Es giebt deßhalb keinen haltbaren Grund, das Reale dem Idealen unterzuordnen, weil jenes sich erst aus diesem für das *Bewußtwerden* ausscheidet, so wenig, als man das Ideale dem Realen unterzuordnen berechtigt ist. Beide sind wesentlich Eins und sich gleich, weil ihr Wesen die eine absolute Selbstlebendigkeit ist.

Wie das *Ideelle*, das *Wissen*, so folgt auch das *Reelle*, das *Seyn*, dem Gesetze $a = a$, und da

da dieses das Gesetz der Existenz ist, so existirt das *Reale*

a) als *Existirendes*, Lebendes, Bekräftigendes (a subj.);

b) als *Existenz*, Belebtes, Bekräftigtes, (a obj.), und

c) als *Vereinigung beider*. So ist in dem Ideellen und Reellen das *Eine* Gesetz und Wesen, ist die Form mit dem Inhalt stets *einer und derselben* Bedeutung, und was du auch immer erfassest, — es ist stets nur die *Eine* absolute Vernunft, die in allem lebet und wirkt, ja deren Leben allein Allem ein Leben ertheilet.

4) *Von dem Wesen des Absoluten.*

So wie, nach einer früheren Bemerkung (S. 8.), das Fundament eines jeden sogenannten philosophischen Wissens in der jedesmaligen Ansicht der *Vernunft* ruhet, oder diese die konzentrirte Philosophie selbst ist; eben so kann auch nur in der Vernunft, rein aufgefaßt, das Hauptprincip der Philosophie, das Absolute, gefunden werden.

Da wir oben (S. 22.) zu der Einsicht gelangten: dafs selbst die *existirende* Vernunft weder ein Subjektives noch ein Objektives, weder ein bloßes Existiren noch eine bloße Existenz, genannt werden könne, ihr Wesen vielmehr, nach dem Gesetze $a = a$, über beiden stehe, und beide vereinige, ohne das eine oder das andere *als* ein Einzelnes

zelnes zu haben; so folgt, wenn man unter Subjektivem und Objektivem die *letzten* möglichen Gegensätze versteht, daß *ausser* (praeter) *der existirenden Vernunft* für die philosophische Darstellung *nichts*, in ihr aber alles ist: denn wäre für das Wissen, welches sich in der philosophischen Darstellung auch *ganz* und so *vollkommen rein* darstellen läßt, daß diese ein reines Bild desselben ist, etwas *ausser* der Vernunft, so wäre dieß entweder *für* die Vernunft *außer* ihr, und diese selbst wäre das Subjektive, oder es wäre *nicht für* die Vernunft *ausser* ihr, und dann verhielte sich die Vernunft zu ihm, wie das Objektive zu dem Objektivem. Nun ist aber die Vernunft weder ein Subjektives noch ein Objektives, folglich ist auch nichts *ausser* ihr weder *für* sie noch *nicht für* sie: es ist also nichts *ausser* ihr, sondern alles in ihr *). — Wenn dieser Satz indes-

*) Diesen Beweis führte schon Schelling in seiner Zeitschrift f. spek. Phys. (2. Bdes. 2. Stück.); bezog ihn aber auf die *reine* Vernunft, nicht auf die *existirende*, während doch das Gesetz $a = a$, das auch *seinem* Beweise zum Grunde lieget, nur das der Existenz, nicht aber des Urseyns (der Urvernunft) ist. Dieses Gesetz spricht zwar eine *vollkommene Einheit* aus, und man sollte deshalb glauben, die *reine ursprüngliche* Einheit wäre durch dasselbe erschöpfend dargestellt. Allein die in dem Gesetze $a = a$ sich aussprechende Einheit ist doch immer nur eine Einheit des *Subjekts* und *Prädikats*, also eine *Einheit der Gegensätze*, und diese letztern können, wenn man auch zugiebt, daß sie, *als* Ge-
gen-

indessen der obigen Darstellung, nach welcher allerdings die Urvernunft (x) ausser der existirenden Vernunft ($a = a$) liegen muss, indem das reine Wesen der Urvernunft auch nicht einmal durch das $x = x$ *rein* und *formellvollkommen* bezeichnet werden kann, weil diese Bezeichnung wieder das Gesetz der Existenz ausspräche, — wenn, sage ich, jener Satz defshalb widersprechend gefunden werden sollte; so muss man nicht vergessen:

1) Dafs in der Philosophie von der Vernunft, deren Wesen von ihr *rein* nachgebildet werden soll, nur das prädicirt werden kann, was auch in und mit der Sprache *rein* und *vollkommen* darstellbar ist, folglich alles dasjenige, was *nicht* auf die *existirende* Vernunft Bezug hat, oder was nicht nach dem Gesetze $a = a$ gewusst werden kann, nicht in das Gebiet der philosophischen *Darstellung*, welche, wie die Sprache (S. 36.), nicht über das Gesetz $a = a$ hinaus zu gehen vermag, gehören kann;

2) dafs *Alles*, was in der Vernunft ist, hier *nur* insofern betrachtet werden kann, als es in dem

gensätze, in der Einheit untergegangen sind, doch in der *Form*, in der *Darstellung*, nicht vernichtet werden. Die reine Darstellung des Urwesens darf aber auch nicht einmal in der *Form* eine Zweiheit zeigen. Deshwegen erreicht Schellings Darstellung nur die *existirende*, keineswegs aber die *reine* Vernunft.

dem Nachbilde der Vernunft, in der Philosophie, *rein* und *erschöpfend* wiedergegeben zu werden vermag. Was demnach *über* dem Wesen und dem Gesetze der menschlichen Sprache, dem nothwendigen Medium der Philosophie, liegt, was — würde es in die Wissenschaft selbst hereingezogen — wenigstens formell zerrissen und auseinander gelegt werden müßte, das kann von der wissenschaftlichen Darstellung nur angedeutet, es kann nur als undarstellbar beschrieben, nicht aber (bestehet man anders darauf, daß das Urbild *ganz rein* und *vollkommen* nachgebildet, oder aber, wenn dieß der Natur dieses Nachbildens unmöglich wäre, *gar nicht* nachgebildet werden dürfte) in die aussereinanderlegende, in dem Gleichen das Ungleiche, in dem Vereinigenden das Vereinigte, und umgekehrt, suchende Darstellung gezogen werden.

3) Das also jenes x , das in sich selbst ruhet, und durch die Formel $x = x$ nur aussereinandergezogen, nicht aber *ganz rein*, *ganz ursprünglich*, erkannt werden würde, eben deßwegen *über* der Sprache und der Wissenschaft liegen muß, weil diese und jene höchstens nur das $x = x$ erreichen, das ursprüngliche x also nur nach dem Gesetze des existirenden Wissens und der Sprache ($a = a$) darstellen kann. Jeder, der einen Sinn für das Höchste hat, wird auch sogleich einsehen, daß es etwas ganz Verschiedenes ist, ob ich x *als* x , oder ob ich es als $x = x$ nachbilde, und daß, wer, wie Schelling, dieses thugend, jenes ge-
than

than zu haben vorgiebt, in einen nicht unbedeutenden Irrthum verfalle, der nur daraus erklärbar ist, daß man das Wesen seiner *Kontemplation*, die, *als* solche, in x ruhet, mit der wissenschaftlichen *Darstellung* derselben verwechselt, während doch diese über das $x = x$, wie sie sich auch wenden mag, nicht hinauskommt. — Wenn also in der Wissenschaft der Philosophie gesagt wird: in der Vernunft seye alles, und ausser ihr nichts, so ist dieß für die Wissenschaft vollkommen wahr, welche nur bis zu $x = x$ in dem Nachbilden gelangen kann; und die Bemerkung, daß die Urvernunft noch *über* der existirenden stehe, widerspricht jenem nicht: denn Theils stehet jener Satz selbst innerhalb der Sphäre der letztern, und gilt nur für sie, Theils ist die existirende Vernunft, dem *Wesen* nach betrachtet, nur die modificirte, als *Einheit in Bezug auf Zweiheit* erkannte, Urvernunft, also mit dieser (die Modification abgerechnet) wesentlich Eines, obgleich die wissenschaftliche Darstellung, als Nachbild der Vernunft, sich nur in der existirenden, nicht aber in der rein-ursprünglichen ($= x$) Vernunft halten kann. Von der Urvernunft kann man ohnehin nicht sagen: es seye nichts *ausser* ihr, sondern alles *in* ihr, indem bei ihr weder von einem *Aeussern* noch von einem *Innern* die Rede ist, da sie, als x , wie sie über $a = a$ oder $x = x$ für die Wissenschaft erhaben ist, eben so jedes Verhältniß zu den möglichen Seiten der Existenz und jede Vergleichung mit ihr fliehet.

Da

Da nun die Vernunft Alles ist, was für die Wissenschaft seyn kann, ihr Wesen aber oben (S. 30.) schon als selbstständig und *absolut* erkannt wurde: so ist sie selbst das *Absolute*: denn

a) Das Wesen des Absoluten ist eine Einheit, die weder bloß Subjekt noch bloß Objekt, weder bloß ein Ideales, noch ein bloß Reales, sondern die *über* beiden stehende, beide erst nothwendig setzende, Einheit; aber eben dieses ist das Wesen der Vernunft;

b) das Wesen des Absoluten ist nur Eines, indem zwei Absolute, würden sie angenommen, nothwendig das Eine als nicht - Absolut setzten, weil eines von dem andern unterscheidbar seyn müßte, diese Unterscheidbarkeit eine Verschiedenheit des Wesens, und somit eine Unterordnung des einen unter das andere, setzen würde, was gegen die Idee des Absoluten wäre; setzte man aber beide als nicht unterscheidbar, so wären sie eben deshalb nur *Eines*, eben so wie zwei unendliche Kreise, deren Peripherien und Centra genau in einander fielen, nur Ein unendlicher Kreis wären. Das Wesen des Absoluten ist also eine vollkommene *Einheit*; aber eben diese ist auch (S. 30) das Wesen der *Vernunft*, diese also selbst das ganze *Absolute*. — Da hier weder von *der* Vernunft, welche weiß, noch von *der*, welche gewußt wird, sondern von *ihr*, insofern sie, als Eine, beides zugleich, und eben desswegen keines von beiden, *als* entgegenstehenden, ist, gesprochen

chen

chen wird; so wirst du mir nicht den Vorwurf machen, als ob meine oder deine Vernunft zu dem Absoluten erhoben würde: denn nicht die Vernunft, die wir haben, ist unser Gegenstand, sondern jene, welche uns hat, und welche sich zu unserer Vernunft verhält, wie $a = a$, als Ein *Gan-*zes, sich zu dem *a* *subjecto* verhalten muß (S. 25. 26).

Man kann hiegegen erinnern: „Wohl setzest du die Vernunft, die du mit $a = a$ bezeichnest, *über* die Vernunft, die, als die meinige oder deine, nur *a* *subjectum* ist; aber da doch *du* es bist, der jene Vernunft (als $a = a$) denkt, der um sie weiß, der Gegenstand, das *Objekt* deines Wissens ist, so wird sie unter deiner Hand und wider deine Absicht selbst wieder ein Objektives, tritt in einen Gegensatz mit dir, als dem Subjektiven, und diese beiden Entgegensetzungen treten genau in demselben Augenblick auf das Neue hervor, als du sie (in dem $=$) aufgehoben zu haben glaubtest.“ — Allein die Vernunft, die um jene mit $a = a$ bezeichnete Vernunft weiß, ist nicht ein *a* *subjectum*, die das $a = a$ auf das Neue zu einem *a* *objectum* machte; sondern die mit $a = a$ bezeichnete Vernunft ist selbst in mir und und dir die $a = a$ denkende Vernunft, *sie ist* die *um sich selbst wissende*, *sie* — die sich selbst zu dem Objekt von sich machende Vernunft, weil sie die Einheit von Subjekt und Objekt, von Wissendem und Gewußtem, d. h. weil sie $a = a$ ist. Also weißt nicht *du* von ihr, denkst nicht *du* sie
als

als Objekt, sondern das Wissen, welches du *dein* Wissen nennest, ist eigentlich *ihr* Wissen von sich selbst, ist der Ausdruck *ihrer* Wesens und *ihrer* Thätigkeit ($a = a$) *in* dir; sie ist also keineswegs in jenem Wissen von $a = a$ *dein* Objekt, sondern sie ist sich selbst nothwendig *Objekt und Subjekt*, weil ihr Wesen $a = a$ ist, und jede ihrer Thätigkeiten, wie du sie auch benennen magst, ein stets erneuertes Setzen von $a = a$ seyn muß.

Hiemit ist, wie ich glaube, einer der Haupteinwürfe gegen die *Möglichkeit des Wissens um das Absolute* zu Boden geschlagen. Denn wenn man bisher sagte: „Wir geben euch zu, daß ihr zu der Idee eines rein-unendlichen absoluten Principis gelangen könnet; aber in demselben Augenblicke, als ihr dahin gekommen seyd, werdet ihr genöthiget, auf euch selbst zurückzukommen, auf euch selbst zu reflektiren, und euch in dieser Reflexion zu gestehen: daß *ihr* diejenigen seyd, die dieses Absolute gedacht, und eben desswegen zu dem *Objekte* von sich, den Wissenden oder Denkenden, gemacht haben; daß *ihr* folglich, während ihr in der Idee des Absoluten alles Subjektive und Objektive vernichtet, und das *über* beiden Stehende, das rein Höchste und absolut Eine, erreicht zu haben glaubtet, in demselben Augenblick, bei der *nothwendig* eintretenden *Reflexion auf euch*, auf das Neue in den Gegensatz von Subjekt und Objekt, den ihr gerade vernichten wolltet, verwickelt seyd, und die Hoffnung, *ihn wirklich* zu vernichten, auf immer aufgeben müsst

müßet;“ — wenn man, sage ich, bisher so argumentirte, so vergaß man zu bedenken: daß mit dem Aufgang der Idee des Absoluten *alles* Relative in seiner Gültigkeit vernichtet, *alles* Subjektive und Objektive aufgehoben seye; daß das um das Absolute wissende Subjekt nicht mehr dem Absoluten *gegenüber* treten könne, sondern nothwendig selbst *unter* dem Absoluten, *innerhalb* der unendlichen Sphäre desselben, stehen müsse; daß nicht ein von dem Absoluten Verschiedenes und Unterscheidbares von demselben wisse, sondern das Absolute selbst in dem Wissenden (wenn dieser noch so genannt werden soll) das um sich selbst Wissende und das von sich selbst Gewußte seye, ohne selbst in dem Gegensatze von Subjektivem und Objektivem befangen zu seyn, weil es die vollkommene Einheit von Subjekt und Objekt, weil es $a = a$ ist; und daß folglich die Idee des Absoluten keineswegs das Produkt, das Objekt eines Ich oder Du, sondern der Ausdruck der absoluten Thätigkeit des als $a = a$ bezeichneten Wesens, der Ausdruck des Absoluten, als der Einheit des Erkennens von sich und des Erkenntseyns von sich selbst, seyn müsse. Nicht *wir* erkennen demnach das Absolute: denn *wir* erkennen ewig nur *uns*, und vermögen in *unserem* Erkennen nie über *uns selbst*, als *Subjekte*, denen sich stets ein *Objekt* gegenüber stellet, hinauszukommen; sondern *das Absolute* *erkennt sich*, indem dessen Idee in uns aufgehet, *in uns*, und wir selbst können überhaupt nur darum erkennen, weil es *erkennt*, wir selbst vermögen überhaupt
nur

nur dadurch von ihm zu sprechen, weil es um sich selbst weiß, und weil dieses sein Wissen und Gewußtseyn, da es *unendlicher* Natur ist, auf unendliche Weise in der Geister - wie in der Körperwelt wiederkehret (vergl. S. 25).

Setzt man dasjenige, was in uns um das Absolute weiß, nicht selbst *in* das Absolute, insofern es ein unendliches Erkennen seiner selbst ist, sondern als ein Subjektives demselben gegenüber; so wird das Absolute nothwendig selbst zur Subjektivität, wird ein Gedachtes, das die ganze Natur des subjektiven Denkens annimmt, und man gelangt alsdann nie zu dem Wissen des Absoluten, noch zu der Möglichkeit, die Wissenschaft von dem Absoluten (die Philosophie) zu organisiren. Vielmehr ist man alsdann genöthiget zu bekennen: daß, da sich zwischen die Idee des Absoluten und das um dasselbe wissende Subjekt die nothwendige Reflexion auf das letztere, dem Absoluten gegenüberstehende, folglich die *Einsicht von der Unmöglichkeit* einer reinen Erkenntniß des Absoluten, stellet, eine solche Einsicht des Wissens von der Unmöglichkeit des Wissens aber *Glaube* genannt wird, — daß man nur durch die *freie Annahme* des Absoluten durch den *Glauben* zu demselben gelangen könne. Man hält, bei diesem Raisonnement, das *existirende* Wissen ($a = a$) an die Idee des Urwesens oder des *nicht existirenden*, *reinen* Absoluten (x), und in diesem Falle hat man allerdings Recht, weil x ewig nie $a = a$ ist, folglich auch $a = a$ (das existirende Wissen) das
Ur-

Urwesen (x) nie ganz erreichen kann. Wenn aber, wie eben gezeigt ist, $a = a$ zugleich das Wesen des *existirenden* Absoluten ausdrückt, so kann doch wenigstens dieses von dem unter demselben Gesetz erkennenden *Wissen* erreicht und dargestellt werden, und man bedarf hiezu des *Glaubens* nicht: denn das existirende Wissen ($a = a$) ist nichts anders, als das existirende Absolute selbst. Man kann eben deshalb nicht sagen: *Ich* (als Subjekt) weiß um das Absolute; sondern das Absolute weiß in meinem Wissen ($a = a$) um sich selbst, *mein* vermeintes Wissen ist selbst das Wissen des *Absoluten*, welches Einheit von Subjektivem und Objektivem ist. Tritt indessen bei einem Menschen, während *nur* von dem *existirenden* Absoluten die Rede ist, dennoch, statt des Wissens, ein *Glauben* ein; so ist eben dieser Glaube ein Ausdruck der *Subjektivität*, des *a* subjectum, welches, *als* solches, nicht das ganze $a = a$ seyn, folglich auch das, was *ganz* das Wesen des $a = a$, was das *existirende Absolute* ist, im *Wissen* nicht erreichen kann, weil ihm die zwei übrigen notwendigen Glieder des wahren Wissens fehlen. Denn wenn das *a* subjectum, als wissende Thätigkeit, auch wieder zu einem Gewulsten (*a* objectum) und der Einheit seines Wissens und seines Gewulsten (zu dem $=$) gelanget; so ist der Ausdruck dieses ganzen subjektiven Wissens

$$\frac{A \text{ subjectum}}{a = a},$$

es kommt also nie über sich selbst hinaus, vermag A nie zu dem wahren X zu steigern, und, sieht

sieht es die Unmöglichkeit dieses Erreichens von X ein, nur durch ein freies Anerkennen desselben, folglich nur durch den *Glauben*, zu ihm zu gelangen.

Da aber der *wahre* Ausdruck des *Wissens* überhaupt $= \frac{x}{a = a}$ ist, und $a = a$, für sich allein betrachtet, das *existirende Wissen* genannt werden muß; so ist klar, daß auch das *existirende Absolute*, die Einheit von Subjektivem und Objektivem, gewußt und für das *Wissen* dargestellt werden kann.

Nun entsteht aber die Frage: Kann das Urwesen des Absoluten, das rein in sich Geschlossene, nicht Aufzulösende, das untheilbare x, ebenfalls von dem *Wissen* überhaupt erreicht werden, oder bleibt es diesem, wie der nachbildenden *Darstellung* (S. 25), deren Wesen nicht über $a = a$ oder $x = x$ hinausgeht, auf immer unzugänglich? — — Diese Frage kann nur durch die Untersuchung über das *Wesen des Wissens* überhaupt gelöst werden: denn ist jenes x, das gewußt werden soll, nicht schon in dem *Wissen* überhaupt, dem *wahren Wesen* nach, vorhanden, so kann x, das Urwesen des Absoluten, auch nicht durch das *Wissen* ergriffen werden.

Wir fanden schon oben (S. 24. 27.) einen Zustand der Thätigkeit des Wissenden, der weder ein Bewußtseyn von dem wissenden Subjekte noch von dem gewußten Objekte in sich vereinigt, der zu-

zugleich und ganz ein Handeln und Seyn, Thätigkeit und Ruhe ist, und in welchem Subjektives und Objektives keineswegs untergegangen, sondern vielmehr gar nicht aufgegangen sind. Diesen Zustand (wenn wir uns anders dieses Wortes bedienen dürfen) nannten wir *Kontemplation*. Das Wesen der Kontemplation ist also über alle Subjektivität und Objektivität erhaben, und auch nicht einmal durch die *Einheit von beiden* zu bezeichnen, weil diese Bezeichnung die relativen Gegensätze doch wenigstens *formell* hervorhebt, während man auch dieses einer *vollkommenen* Darstellung, die ein *reines* Nachbild des Urbilds seyn soll, nicht einmal gestatten darf. Die Kontemplation verhält sich also zu dem, von uns sogenannten, auseinander ziehenden, wenigstens *formell* trennenden, oder existirenden *Wissen* genau so, wie sich x zu $a = a$ verhält (S. 16). Dieses Verhältniß ist nur dadurch möglich, daß das *Urwesen des Absoluten* ($= x$) eben so in der *Kontemplation*, wie das *existirende Absolute* ($x = x$) in dem *existirenden Wissen* ($a = a$) enthalten, oder daß die Kontemplation selbst eben so actu das Urwesen des Absoluten, wie das existirende Wissen ($a = a$) das existirende Absolute ($x = x$) selbst ist.

Ist nun $a = a$ der Ausdruck des *existirenden Wissens*, die allgemeine Formel für die *gesamte Sphäre des Wissens überhaupt* aber $= \frac{x}{a = a}$; so kann auch x mit Recht ein *Wissen*, aber ein *rei-*

reines, geschlossenes und ursprüngliches Wissen, genannt werden. Demnach offenbart sich in der *Kontemplation* ($= x$) das Urwissen, oder es ist vielmehr, actu, dieses Urwissen selbst. Dieses x ist aber auch das Urwesen des Absoluten. Das letztere fällt daher mit der Kontemplation oder dem Urwissen, dem *Wesen* (x) nach, zusammen, oder es ist mit allen drei Namen *ein und dasselbe Urwesen* bezeichnet.

Man kann demnach auf die Frage: ob das *rein - Absolute* gewulst werden könne? nur so antworten: Wenn du unter deinem Wissen jenes *Urwesen* des Wissens, jene *Kontemplation*, verstehst, so weißt du allerdings um das Absolute: denn deine Kontemplation ist selbst nichts anders, als das aktuelle Urwesen des Absoluten; jene ist wie dieses das reine, lautere, unauflösbare x . Verstehst du unter deinem Wissen aber jenes *existirende* Wissen, dessen Ausdruck $a = a$ ist; so kannst du von dem Absoluten nichts wissen: denn x ist ewig nicht $a = a$, da die Formel $\frac{x}{a = a}$ (S. 15.) unumstößlich ist; $a = a$ vermag also x , als solches, nie ganz zu erfassen, nie dasselbe ganz zu seyn. — Man wird diese Deduktion um so leichter verstehen, wenn man Folgendes bedenkt:

Rein absolut kann nur das *rein - Absolute* seyn. Dieß verstehet sich von selbst. Das *relative* oder *existirende* Absolute ist also nicht das ursprüngliche, *reine* Absolute. Was aber in dem
gan-

ganzen *Seyn* nicht ist, das kann auch in dem *Wissen* nicht seyn: denn dieses ist eben so in jenem, wie jenes in diesem, oder beide sind nur verschiedene Ansichten Eines und Ebendesselben. Um das Urwesen des Absoluten kann also nur das reine Absolute wissen, und wo von dem Wissen des letztern die Rede ist, da bin nicht ich oder du der Wissende, sondern nur das Absolute ist es, weil a nur a, nie aber x seyn kann. Ist also x, actu, jene Kontemplation, so bist nicht du der Kontemplirende, sondern es ist das Absolute selbst, welches mit dem Namen Kontemplation bezeichnet wird. Dafs sie *deine* Kontemplation zu seyn scheint, ist weiter nichts als ein *Schein*, der daher stammt, dafs du, mit allen nicht-philosophirenden Individuen, überhaupt da „Ich“ zu setzen pfiegst, wo du *Absolutes* setzen solltest, — ein Schein, der dir und mir übrigens so nothwendig ist, als das Gefühl der Ichheit.

Für die Wahrheit: dafs in der reinen Kontemplation das Urwesen des Absoluten aktuell sich offenbare, kann *positiv* nur die Kontemplation selbst sprechen; die gesammte Existenx aber höchstens nur *negative* Data zur Erläuterung liefern. *Positiv* kann sich das rein Absolute nur selbst setzen, folglich auch nur beweisen. *Negativ* aber sprechen für jene Wahrheit die Bemerkungen: dafs in der Kontemplation eben so wenig, als in dem Urwesen, von einem Subjektiven, als von einem Objektiven oder der Vereinigung beider die Rede ist; dafs diese Gegensätze in ihr, wie in dem

Abso-

Absoluten, nicht als untergegangen, sondern als gar nicht aufgehend, betrachtet werden müssen, und daß die Kontemplation, eben so wenig als das Urwesen, in den Formen der wissenschaftlichen Darstellung rein nachgebildet werden kann, weil diese dem Gesetze $a = a$ folgt, jene aber $= x$ ist.

Wie bei der Idee des Urwissens, der Urvernunft und des Urabsoluten, welche verschiedene Namen wesentlich Ein und Dasselbe bezeichnen, eben so muß die wissenschaftliche Darstellung nach den Gesetzen der Existenz auch bei dem Wesen der Kontemplation, wo nicht ganz verstummen, doch wenigstens einsylbig werden: denn das Eine, Unauflösbare und auch formell Untrennbare, läßt sich höchstens nur durch *Eine* Sprachfigur, durch *Ein* Wort, bezeichnen und nachbilden. Ist dieß erfunden, so ist das Nachbilden geendigt, und das Fortsetzen desselben nichts weiter als ein Verzerren des schönen Ganzen, um es der Seele in seiner hohen Klarheit zu entreissen. Und hier ist der Ort, wo die Wissenschaft zugleich anfängt und endigt, wo sie auch *nothwendig* anfangen und endigen *muß*, ohne das Urwesen schlechthin *ausser* ihrer Sphäre setzen zu dürfen. Jene sind deshalb zu tadeln, welche die Kontemplation, mit Eschenmayer, als den *Glauben* bestimmen, an dem alle Wissenschaft scheitere, und welche zwischen diesem und dem Wissen eine Kluft lassen, die sie nur zu überspringen, keineswegs aber auszufüllen vermögen. Wenn man den Glauben
nicht

nicht selbst wieder in seiner *Nothwendigkeit* ergreifen, das Unbegreifliche nicht selbst in seinem unbegreiflichen Wesen von dem *Wissen* aus entdecken kann; so muß ein *vollkommenes* philosophisches Wissen eher geläugnet werden, als daß man, um in dem Philosophiren fortfahren zu können, von dem Glauben zu dem Wissen überspringe, ohne den genetischen Uebergang von jenem zu diesem aufzuzeigen. Das Zurückziehen von dem Wissen in die Sphäre des, von dem Wissen nicht als *nothwendig* deducirten, *Glaubens*, und das beweislose Berufen auf sein „inneres, tiefes *Gefühl*“, daß es so und nicht anders seyn *müsse*, gleicht dem Benehmen eines zum Duell geforderter Feigen, der sich vor seinem Gegner hinter der spanischen Wand verbirgt, und nun, weil ihm dieser nicht beikommen kann, über des Gegners Schwäche und seine eigene Präpotenz prahlend triumphiret.

Daß man die Kontemplation mit Recht ein reines Wissen nennen könne, haben wir (S. 54.) nachgewiesen. Dessen ungeachtet wollen wir, weil es uns überhaupt nicht um die *Worte* zu thun ist, nicht mit jenen streiten, welche dieselbe ein *Glauben* nennen, weil sie, als x , nicht den Charakter des *existirenden Wissens* ($a = a$) hat. Aber bemerken müssen wir: daß wie der *Glaube* eine Seite hat, von der er nicht weiter erklärbar und in dem Nachbilde rein auflösbar, d. h. von welcher er $= x$ ist, und eine andere, von der er allerdings exponirt und in der wissenschaft-

schaftlichen Darstellung (= Theologie) entwickelt werden kann; — daß auf gleiche Weise das *Wissen* nicht allein von der Seite der Existenz ($a = a$), sondern auch von der Seite seines Urwesens (x), wo es dem reinen Glauben dem *Wesen* nach gleich ist, aufgefaßt werden muß. Die *Nothwendigkeit* des Wissens ($a = a$) zeugt eben so von einem Urwissen (x), wie man aus der *Nothwendigkeit* des Glaubens auf die Erhabenheit desselben über das Wissen einen Schluß machen zu dürfen glaubte. Da der Philosoph in Allem auf gleiche Weise den letzten Grund zu erforschen hat; so muß er ebensowohl das Wissen, als den Glauben, in seinem Urwesen, er muß beide als x erfassen können (oder das x , als Urwesen, muß sich selbst in ihm, actu, als *Urwissen* und als reiner *Glaube* spiegeln), oder — er hat Wissen und Glauben nur *angenommen*, nicht aber in ihrer Nothwendigkeit *deducirt*. Das Wissen hat also eben so eine ursprüngliche, über der Existenz stehende, Seite, wie der Glaube, oder — was dasselbe sagt — es giebt eben so ein *Wissen* von dem Absoluten, wie es ein *Glaube* desselben giebt.

Frägt man nun: worin sich das *Wissen* von dem *Glauben* des *Urwesens* des Absoluten unterscheidet? so ist die Antwort: dem *Wesen* nach in Nichts, denn beide sind $= x$. Der Grund aber, warum wir dieses x dort ein Wissen, hier ein Glauben nennen, liegt in der Beziehung auf das *existirende Wissen*, wo sich der Glaube als relativ verschieden ausscheidet. Das Wesen des existi-

ren-

renden Wissens ist ein stets wiederholtes Setzen oder Produciren des Subjektiven, Objektiven und der Einheit beider, oder des $a = a$. Der Glaube hingegen ist ein Streben $a = x$ zu setzen, oder das Absolute in dem Subjektiven zu erreichen, oder doch für das Subjekt *anzuerkennen*. Wie aber das *Urwesen* von $a = a$ schon früher (S. 16.) als x erkannt wurde, und dieses, weil $a = a$ ein *Wissen* heißt, mit Recht das *Urwissen* (= Kontemplation) genannt werden kann; eben so ist das *Urwesen* von $a = x$ gleich x , und dieses heißt, da $a = x$ der subjektive oder existirende Glaube ist, mit Recht der *reine* oder *ursprüngliche* Glaube. Dieser letztere ist also mit dem Urwissen oder mit der Kontemplation völlig Eins, und die Verschiedenheit der Benennung dieses Einen datirt sich nur von der Beziehung desselben, dort auf das $a = a$, hier auf das $a = x$. Man kann in beiden Fällen das reine x , das keine Prädikate hat, auch als *Offenbarung* bezeichnen, und es ist dann klar, aus welchem Grunde man behaupten kann: daß sowohl in dem Wissen als in dem Glauben eine Offenbarung seye. Und wenn schon unsere Sprache das Absolute mit dem Namen des Urwesens des Wissens, der *Seele* (S. 19), bezeichnete und es das *Seelige* nannte; so ist die Gleichheit des erstern mit dem letztern, oder die Wahrheit, daß das Absolute selbst in dem *reinen* Wissen und in dem *ursprünglichen* Glauben eintrete, auch schon hiedurch angedeutet.

Es ist demnach ein auf Mißverstand und Wortstreit beruhendes Bemühen, den Glauben
über

über das Wissen zu erheben: denn beide haben auf völlig gleiche Weise eine Seite des *Urseyns* und eine Seite der *Existenz*. Die *Philosophie*, nicht als *Wissenschaft*, sondern als Kontemplation betrachtet, reicht also eben sowohl an das Absolute, wie die *Religion*, ohne Bezug auf die Wissenschaft (die Darstellung) von ihr; und, umgekehrt, die *Wissenschaft* der Philosophie kommt eben so wenig in ihrem Nachbilden des Absoluten über die Form des existirenden Absoluten ($x = x$) hinaus, als die *Religionswissenschaft* sich über das $a = x$ zu erheben vermag. Diese beiden Wissenschaften sind aber dessen ungeachtet verschieden, weil jene von $a = a$, diese aber von $a = x$ ausgehet, und jede sich ganz nach diesem Grund-schematismus richtet. Daher fällt dort alles dem *Wissen*, hier alles dem *Glauben* anheim; kömmt in jener Wissenschaft selbst nothwendig die Deduktion des Glaubens und der Religion vor, während die letztere selbst in dem Wissen die göttliche Offenbarung, selbst durch den Schleier der objektiven Welt hindurch Gottes heiligen Plan und Willen erkennet.

Ein noch größeres Mißverständniß aber ist ohne Zweifel die Behauptung: daß *Gott* noch über dem Absoluten stehe, oder daß das Seelige die Seele des Absoluten seye: denn ist *Gott* noch über dem Absoluten, so ist das letztere, eben weil es unter *Gott* stehet oder durch ihn bedingt ist, eo ipso nicht das Absolute; man nennt folglich etwas absolut, was seinem Wesen nach nicht absolut

lut

lut ist, und — das ist absurd! Wenigstens ist es ein unnützes Wortspiel, Gott und das rein-Absolute zu unterscheiden: denn wird die Idee und das Wesen des letztern *rein* aufgefaßt, so ist diese Unterscheidung gar nicht mehr möglich. Wer diese daher doch im Ernste macht, der zeigt entweder, daß er von dem Absoluten spricht, ohne zu wissen, *was* er denn an ihm habe, was es denn *eigentlich* seye, oder er ist ein Wortkrämer, dem es an philosophischer Kunst gebricht, und bei dem an die Stelle philosophischer Demonstrationen bloße Behauptungen treten. Freilich ist jene Unterscheidung sehr natürlich, wenn man unter dem Absoluten *Gottes Existiren* oder das *daseyende Absolute* versteht; aber billig sollte man auch dann eher zwischen *Gott* und dem *göttlichen Existiren*, oder zwischen dem *rein-Absoluten* und dem *existirenden Absoluten*, als zwischen *Gott* und dem *Absoluten*, unterscheiden.

Faßt man ferner das rein-Absolute ($= x$) in der Idee so, wie wir oben forderten, so erscheint endlich die Behauptung: „das Absolute habe ein Diesseits und Jenseits“, vollkommen als eine optische Täuschung in der Philosophie, — eine Täuschung, der man es ansieht, daß sie aus einer bloß geometrischen, nicht rein-philosophischen, Ansicht der Welt entstand. Nach dieser Ansicht gleicht nämlich die Welt einer Reihe von aneinander hängenden Kreisen, von denen immer der höhere die Tangente des niedrigeren ist, der erste Gott und das Seelige, der zweite das Absolute,
der

der dritte Seele, der vierte Vernunft etc. heisst, und woraus dann folgt: dass der zweite (das sogenannte Absolute) ein Diesseits hat, weil er die Asymtote des höheren ist, und ein Jenseits, weil er den höheren zur Tangente hat. Aber welcher wahre philosophische Künstler wird eine blofs figürliche, geometrische, mit der rein-philosophischen Ansicht der Weltverhältnisse verwechseln? — Wer — ist er anders zum wahren Philosophiren berufen — wird die figürliche Erläuterung für philosophische Demonstration ausgeben, und auf jene die Philosophie zu gründen suchen? — Wer so verwechselt, der gleicht vollkommen jenem Kinde, welches die Erde und die Planeten *genau* so an die Sonne gebunden glaubte, wie es solche mit dieser in einer sogenannten Himmelsmaschine in Verbindung gebracht gesehen hatte. — Das reine Absolute hat kein Oben noch Unten, kein Jenseits noch Diesseits: denn alle diese Worte deuten durch sich selbst einzig und allein das Relative, das Nicht-Absolute an.

Wenn man ausserdem behauptet: x , das rein-Absolute, seye der Doppelzug, welcher vereine in Eins und verbinde in zwei, so ist auch dieß zu läugnen: denn x ist ewig nur x , das Eine ewig nur Eines, und ziehet, *als* solches, nie zu dem Zwei hin. Was Zwei in Eins verbindet, ist das = in dem Gesetze und Wesen des $x = x$, der Form des absoluten Existirens, nicht aber, wie die Behauptung aussagt, des rein-Absoluten. Dieses letztere ist daher über allen Doppelzug erhaben, so wie das Urwesen der Seele oder der Vernunft.

Zur

Zur leichtern Uebersicht fassen wir nun alles bisher Verhandelte und das aus diesem Resultirende in folgende Sätze:

1) Es giebt einen Punkt, wo das reine Wissen oder die Kontemplation und der Glaube des Absoluten mit diesem selbst zusammenfallen und Eins sind. Ohne dieß wäre weder ein Wissen noch ein Glauben des rein - Absoluten möglich.

2) Wo also das Absolute geglaubt und gewußt wird, da ist nicht ein Ich das wahrhaft Wissende, sonst müßte das Subjektive, welches das über alles Subjekt und Objekt Erhabene, das Absolute, erfaßte, zugleich Subjekt und Nicht Subjekt seyn, d. h. es müßte sich selbst in dem Wissen um das Absolute widersprechen, es müßte sich selbst aufheben.

3) Nur das Absolute kann sich selbst erreichen, das rein - Unendliche nur sich selbst genügen. In jedem Wissen um das Absolute ist also Gott selbst der Wissende und der Gewußte. Jedes reine Wissen und jeder reine Glaube ist also eine Offenbarung Gottes, wenn sie gleich von einer andern Seite als das Werk des Menschen erscheinen.

4) Das rein - Absolute (x), so wie das Urwesen des Wissens und der Vernunft, kann für die Philosophie nur entweder Anfangs - oder Endpunkt seyn, keineswegs aber in der Wissenschaft selbst, welche das Eine Urwesen (x) wenigstens *formell* auseinander legen und nach dem Gesetze
der

der Existenz ($a = a$) in ein $x = x$ vertheilen müßte, dargestellt und nachgebildet werden.

5) Wie die *Urform* der Vernunft, in allem *als* Vernunft zu seyn, den Uebergang von der Urvernunft machte; so bildet die ewige Urform des rein - Absoluten, daß es *als* rein - Absolutes nur ist und seyn kann, den Uebergang für die Wissenschaft von dem *reinen* oder *ursprünglichen* zu dem *existirenden* Absoluten, von x zu $x = x$, oder — was wesentlich oder gesetzlich dasselbe ist — zu $a = a$.

6) In der durch jenes *Als* ausgedrückten Urform des Absoluten liegt die Nothwendigkeit, daß das *rein* - Absolute sich in dem *absoluten Existiren repräsentire*, oder das *Ebenbild* von sich selbst seye.

7) Das gesammte Existiren ist demnach ein Ebenbild des Urwesens, oder die *repräsentirte*, aufgeschlossene Absolutheit.

8) Das Ebenbild von dem absoluten Existiren ($x = x$) ist das durch dieselbe Urform vermittelte $a = a$; oder die *Vernunft*, das *Ich*, ist das Ebenbild der Gottheit, wenn diese in ihrem Existiren betrachtet wird.

9) Das wahre Ich ist demnach kein bloß Subjektives, sondern das ganze $a = a$; es ruhet folglich eigentlich in dem Mittelpunkt der Zweiheit, zwischen dem Setzenden und dem Gesetzten.

10) Der Mensch als Individuum ist nur actu das a subjectum, potentiâ aber das ganze $a = a$. Nur durch Energie und freie Thätigkeit erhebt er sich zu dem *wahren* Ich, zu der ganzen Vernunft, wird diese potentia selbst ihm zum actus. So steigt er von der subjektiven Sphäre, die wir (S. 52.) mit $\frac{A}{a = a}$ bezeichneten, hinauf zu der allgemeinen $A = A$, und von dieser bis zu jener für ihn höchsten $\frac{x}{A = A}$. Er schaut und kennt zuerst sich selbst, dann die reine Menschheit (Vernunft) und dann in der Kontemplation die Gottheit.

11) Die reine Menschheit ($A = A$) ist demnach Gottes Existiren selbst. Indem sie sich aber *selbst* (denn *wahrhaft* stehen sie in inniger, ununterscheidbarer Verbindung) von der Welt oder Natur unterscheidet, setzt sie sich als das Unterscheidende, Wissende und Handelnde, und diese als das Unterschiedene, Gewufste und Behandelte, und so entsteht ihr der Gegensatz des idealen oder geistigen Seyns und Existirens der Gottheit, und der des realen und objektiven göttlichen Daseyns. Der Grund dieser Trennung und Unterscheidung stammt also eben so aus dem Subjektiven, aus dem A subjecto, wie die Trennung der Philosophie in eine ideale und reale Reihe, in Ideal - und Natur - Philosophie, aus demselben Grunde stammt. Wie daher jene Unterscheidung, so hat auch diese Spaltung des philosophischen
Wis-

Wissens nur eine subjektive Gültigkeit. Eigentlich soll die Philosophie das ganze absolute Existiren ($x = x$), mit dem sie selbst gegeben ist, immer *ganz* erfassen, und erst nachher, wenn sie *ganz* organisiret ist, um der *subjektiven* Einsicht, die einmal Natur und Geist scheiden *mufs*, aufzuhelfen, das gesammte philosophische Wissen nach dieser Trennung ausscheiden.

12) Die Kontemplation oder das Urwissen ist ein reines Ebenbild des absoluten Urseyns ($= x$); die Philosophie aber, als Wissenschaft, ein Nachbild des absoluten Existirens ($x = x$). Daher kann diese das Absolute *nur* so bezeichnen, daß sie, während sie die reine Einheit in dem Sinne hat, *formell* oder in dem *Worte*, die Zweiheit festhalten und berühren *mufs*: denn wenn sie das Absolute die *absolute Einheit des Affirmirens und des Affirmirtseyns* nennt, so hat sie zwar *reell* die Zweiheit vernichtet, aber *formell*, in dem Nachbilde durch die Sprache, noch beibehalten, folglich nur $x = x$, nicht aber das reine und geschlossene x , rein nachgebildet. Könnte die Wissenschaft der Philosophie das *Urwesen des Absoluten* (x) *rein* und *ganz* nachbilden, so müßte sie, *was* jene Einheit und *wovon* sie Einheit seye, durch die Sprache andeuten können, ohne dazu jener ein Entgegenstehen, eine Zweiheit, bezeichnenden Worte zu bedürfen. Nun bedarf sie dieser aber nothwendig wegen der Natur ihres Mediums, der Sprache; sie bildet daher immer nur das existirende Absolute ($x = x$) nach, und nur die Kontemplation vermag in dem x zu ruhen.

13) Die

13) Die existirende Vernunft organisirt die Wissenschaft nach ihrem eigenen Gesetze ($a = a$), und die von ihr aufgefundenen Züge des Absoluten sind nothwendig Züge aus der eigenen Physiognomie der Vernunft, die sich in demselben reflektiren. Das existirende Absolute ist dadurch aber keineswegs getrübt: denn es ist seinem Wesen nach die existirende Vernunft selbst; nicht ein dem Absoluten *entgegenstehendes* Ich oder Du weifs um das existirende Absolute, sondern es weifs um sich selbst, wenn Du mit mir um dasselbe zu wissen behauptest. Nur das *Urwesen* des Absoluten (x) kann von der existirenden Vernunft weder gewußt noch in der Wissenschaft nachgebildet werden, und das aus dem einfachen Grunde, weil x , *als* solches, nur x , nicht aber $x = x$ (Existenz) ist, das Urwissen (x) nur dem Urwesen (x) gleich kommt, von dem *existirenden* Wissen aber, eben *weil* jenes *nicht* Existenz, sondern Urseyn, ist, erreicht werden kann.

14) Wenn man, mit Eschenmayer, behauptet: das Erkennen der Vernunft seye nur ein theilweises, weil sie, während sie zum Theil Objekt oder Angeschautes werde, doch zum Theil wieder Subjekt und Anschauendes bleibe; so vergift man: daß es doch die *Vernunft* ist, die sich hier *selbst* und *zugleich* als Angeschautes und Anschauendes erkennt, daß sie, indem sie *dies* thut, nicht selbst wieder *bloß* das *Subjektive*, sondern die *Einheit von Subjektivem und Objektivem*, der *Mittelpunkt* zwischen der Zweiheit, und daß es
folg-

folglich nicht nothwendig, sondern bloß *willkürlich*, seye, die Vernunft, *wenn* sie sich *selbst* als das Anschauende und Angeschaute, wenn sie sich als $a = a$ erkennt, *nicht* in den Mittelpunkt (in das $=$), sondern wieder in das *a* subjectivum zu setzen. In dem letztern erkennt sie sich allerdings nur theilweise; allein in dem Mittelpunkte, auf den sie in dem Wissen von sich *als Objekt und Subjekt* tritt, erkennt sie sich *nothwendig als Einheit* beider, folglich *ganz so, wie sie ist*.

15) Das reine Weten Gottes ist in der Wissenschaft nur durch *Ein* dem x gleichgesetztes Wort ($=$ Urwesen oder Urwissen) nachbildbar, nicht aber durch die *Vereinigung* von den letzten möglichen Gesetzen, nicht durch die Bestimmung desselben als einer absoluten Einheit von Idealem und Realem, weil in dieser Definition die Gegensätze wenigstens noch formell da sind, und sie deshalb, da in dem Absoluten jene Zweiheit auch nicht der *Form* nach ist, kein reines Nachbild des Absoluten seyn kann. Wenn die Gegensätze der Definition des Absoluten auch nur *negirend* beigefügt werden, so sind sie doch nothwendig in den *Worten* da; sie ist also Theils deswegen unrein, weil sie den Gegensatz doch in den Worten, in dem Nachbilde, festhält, wenn sie *reell* auch die Zweiheit vernichtet, Theils weil sie nur durch eine Negation affirmirt, was einer reinen Definition nicht erlaubt ist.

16) Mau kann zwar, mit Schelling, sagen:
„wir setzen Ideale und Reales nur *ideell* (für das
Wis-

Wissen) entgegen“. Allein — soll die Darstellung dieses Wissens ein *reines* Nachbild des Absoluten seyn, dessen, in welchem beide Gegensätze, *an sich* betrachtet, auch nicht einmal auf *ideelle* Weise vorhanden sind; so dürfen die Gegensätze in diesem wissenschaftlichen Nachbilde des Urwesens auch nicht *ideell* vorkommen. Setzte man voraus: daß jene Bestimmung des rein-Absoluten (x) ein vollkommenes Nachbild des letztern wäre; so würde folgen: daß, da die Zweiheit in der *Darstellung ideell* gilt, sie auch in dem *Wissen* um das Absolute, und sogar in *diesem selbst* seyn müsse, was doch gegen die eigene Voraussetzung wäre.

17) Das Gesetz $a = a$, welches man für den Urtypus der Erkenntniß des *rein*-Absoluten hielt, ist nicht Typus und Gesetz der *reinen*, sondern nur der *existirenden* Vernunft, in welcher der allgemeine Verstand (das Unterscheidende und relativ-Trennende) eben so sein Recht ausübet, wie er, als besonderer, in der besondern Vernunft stets wiederkehret. Auch tritt die Sprache, dieses Kind der existirenden Vernunft, in dem Augenblicke, als sie Einem Worte das zweite beifüget, sogleich nothwendig in die Duplicität hinüber.

18) Wie die existirende Vernunft das Princip und Gesetz der philosophischen Kunst und Darstellung ist, so ruhet und lebet die letztere, in ihrem organischen Wesen, auch *nur* in dem *existirenden* Absoluten ($x = x$). Das gesammte philosophische

sche Wissen ist demnach ein Abbild der *existirenden* Vernunft ($a = a$) von dem *existirenden* Absoluten ($x = x$), und ist deshalb selbst nicht *rein*-absoluter Art, sondern nur *absolut nach der Weise der Existenz*.

19) Das *reine* Wissen um das Absolute ist, insofern es mit der Kontemplation Eins ist, die ewige *esoterische* Seite der Philosophie, die nie in die Dialektik der Darstellung heraustreten darf. Sie kann nur in Geist und Gesinnung übergehen. Die *exoterische* Seite derselben, die dessen ungeachtet wieder eine relativ-esoterische hat, ist jene in dem existirenden Absoluten ruhende und durch die existirende Vernunft darstellbare.

20) Das *existirende Absolute* ($x = x$), in dessen Wesen die organische Wissenschaft, als Nachbild von ihm selbst, lebet und ruhet, ist Einheit des *Existirens* und der *Existenz*, oder — was dasselbe sagt — Einheit des *absoluten Handelns*, *Setzens* oder *Affirmirens* und des *Behandelt-Gesetzt-* oder *Affirmirtseyns* ($x \text{ affirmans} = x \text{ affirmatum}$). Das ganze Existiren des Absoluten ist dessen ganze Existenz, und umgekehrt: denn das Absolute ist stets sich gleich, stets Ein und Dasselbe. Von welcher Seite man es daher auch betrachtet: immer ist in jeder Seite das Ganze ($x = x$) gegeben, jede ein vollkommenes Abbild des Absoluten. Insofern das existirende Absolute ewig sich selbst setzt, bezeugt oder affirmirt, ist es immer nur Ein und Dasselbe, ist es reine, absolute *Einheit*, und insofern es ewig selbst das

von

von sich Gesetzte und Bejahte ist, aber auch in diesem Affirmirtseyn ewig absolut bleiben muß, ist es, *als* das absolut-Gesetzte und Affirmirte, *unendlich*, ist es *absolute Unendlichkeit*, oder, da diese *alles* ausser ihm Mögliche und Wirkliche aufhebt, *absolute Allheit*. Aber die absolute Einheit ist eben so für sich und in sich selbst eine absolute Allheit, als diese eine absolute Einheit ist: denn hier und dort ist dasselbe *ganze Absolute*, das *ganze, untheilbare* $x = x$. Nur ist die Allheit dort *in* der Einheit, hier die Einheit *in* der Allheit; oder: in dem ersten Falle hat die Einheit die Allheit, in dem andern die Allheit die Einheit *in sich aufgenommen und mit sich vermählt*. Diese Vermählung beider ist ein Bild ihrer ewigen Einheit. Der dritte nach dem Wesen des $x = x$ nothwendige Fall ist der, wo Einheit und Allheit nicht *einseitig*, sondern *allseitig* und *unendlich* mit einander vereinigt und ohne gegenseitige Unterordnung sich ganz zur Einheit vermählt sind. Jede dieser drei, von der Vernunft *nothwendig* (nach dem Gesetze $a = a$) erkennbaren Seiten ist *absolut* und *unendlich* für sich, weil das Absolute ewig sich gleich ist; jede ist daher *Ein Ganzes, Eine Welt*, in deren jeder, nach demselben absoluten Gesetz, die Einheit des Setzens und des Gesetzseyns, des Handelns und Seyns, nothwendig wiederkehren und sich in unendlichen Reihen wiederholen muß. Nennen wir das als Einheit und Allheit existirende Absolute, das sich für das *existirende* Wissen nothwendig in jene drei Seiten, die unendliche Positionen des ganzen Absoluten sind,

sind, unterscheidet, *Universum*; so trennt sich das *Universum* für die dasselbe nachbildende *Wissenschaft* in drei unendliche, absolute Sphären, in denen das ganze Absolute wieder lebet, nämlich

a) in die *Welt des absoluten Existirens oder Affirmirens*;

b) in die *Welt der absoluten Existenz oder des Affirmirtseyns*, und

c) in die *Welt der absoluten Vereinigung des Existirens und der Existenz, des Setzens und des Gesetztseyns*.

In der ersten herrscht (S. 72.) die *absolute Einheit*, in der zweiten die *absolute Allheit*, und in der dritten sind beide auf unendliche Weise sich vermählt (nach $x = x$).

Die *nothwendige Form* der ersten Weltsphäre ist die *reine Zeit*; denn diese ist die nothwendige *Art*, das *Wie*, nach dem das existirende Absolute sich selbst bekräftiget oder affirmiret, folglich die nothwendige Form des absoluten *Existirens* oder der Weltsphäre der absoluten *Einheit*. Wir verstehen hier aber unter der *Zeit* nicht die der *Erscheinungswelt*. Denn wie der Begriff der *Erscheinungswelt* ($\tau\omega\nu \Phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$) nur dadurch entstehet, dafs das Subjekt nicht darauf siehet, *was* ist, sondern *wie viel* ist, nicht das *innerlich-Unendliche*, sondern das *Unbegränzte* (also doch *Begränzbare*) oder *Begränzte*, nicht die *reine*
thä-

thätige Einheit, sondern das *Einsseyn des Vie-*
zen, nicht in dem absoluten Handeln das *Seyn*,
sondern das *Werden*, nicht in dem unendlichen
Daseyn *Allheit* des Wesens, sondern Realität im
Gegensatz mit Nichtrealität, Fülle neben der Lee-
re, und Ganzes im Gegensatz mit dem Einzel-
nen etc. erfasset; eben so entstehet der Begriff der
empirischen oder *erscheinenden* Zeit ($\tau\acute{o}\nu\ \chi\rho\acute{o}\nu\upsilon\ \Phi\alpha\iota\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\upsilon\upsilon$) dadurch, daß der Mensch nicht das
absolute Existiren und Handeln, sondern die *Art*
erfasset, wie sich dasselbe in der Erscheinungswelt,
dem *Scheine* nach, ausdrücket. Da nun die Phäno-
menenwelt selbst nicht als ein absolutes, vollkom-
menes und ganzes *Seyn*, sondern als ein *Werden*
erscheinet; so ist es sehr natürlich, daß die em-
pirische Zeit ebenfalls ein Werden, eine Succes-
sion, genannt wird. Wenn nun aber das *wahre*
Universum ein vollkommenes *Seyn und Handeln*
des Absoluten ist; so ist die *reine Zeit* die noth-
wendige Form dieses Handelns oder der existiren-
den absoluten *Einheit*, Form des absoluten existi-
rens überhaupt.

Die *nothwendige Form* der *zweiten* Weltsphä-
re ist der *reine Raum*: denn dieser ist die *noth-*
wendige Art, das *Wie*, des unendlichen Gesetzt-
und Bekräftigtseyns Gottes oder der *absoluten*
Existenz. Der *empirische* Raum ist von dem
reinen auf gleiche Weise verschieden, wie die
erscheinende Zeit von der wahren, die Phänome-
nenwelt von der absolut-realen, verschieden ist;
auch

auch entsteht er dem Individuum ganz auf dieselbe Art.

Die *nothwendige Form* der *dritten* Weltsphäre, deren jede eine *Welt für sich* ist (S. 72.), ist die vollkommene *Einheit* von der *reinen Zeit* und dem *reinen Raume*: denn sie ist *Einheit* der beiden ersten, folglich auch deren nothwendigen Formen.

Wir gehen nun zu der organischen Darstellung dieser drei Sphären des Universums über. Was bei der gedrängten Darstellung derselben zur Erläuterung übrig bleiben wird, behalten wir uns Theils der einst zu liefernden schriftlichen, Theils der mündlichen Exposition vor. Aus billiger Rücksicht auf diese letztere wollen wir uns aber der Abtheilung in Paragraphen bedienen.

Erste Sphäre der Philosophie.

Von dem
g ö t t l i c h e n E x i s t i r e n
in dem Universum.

§. 1.

Nach dem ewigen und untheilbaren Wesen des Absoluten ist das *göttliche Existiren* (x affirmans) eine unendliche Sphäre für sich, eine eigene Welt, in welcher sich das *ganze* Absolute wieder repräsentiret (S. 72). Auch *diese* Welt hat demnach, wie jede der beiden folgenden Weltsphären, für das Erkennen und die Darstellung der Vernunft nothwendig *drei Seiten*: denn das Absolute ist immer, wo es ist, nach dem Gesetze $x = x$.

§. 2.

• Diese *drei Seiten* der Welt des göttlichen
• Existirens scheiden sich demnach nach demselben
• Gesetze ($x = x$), *insofern* es die *nothwendigen*
• *Formen* des göttlichen Existirens ausdrückt, von-
einander relativ aus. Nun sind diese nothwendigen
Formen des göttlichen Existirens die der ab-
soluten

soluten *Einheit*, die der unendlichen *Allheit* und die der *Vereinigung beider*, oder die Formen der *Zeit*, des *Raumes* und der *Gleichheit* beider. Diese drei nothwendigen Formen werden daher die drei nothwendigen Eintheilungsgründe jeder einzelnen Welt.

§. 3.

Wie nun das göttliche Existiren, im Gegensatze gegen die göttliche Existenz, selbst die *Einheit* ist, im relativen Gegensatze gegen die *Allheit*; so betrachten wir auch vor allen Dingen, obgleich die andere Seite der Betrachtung dadurch weder untergeordnet noch ausgeschlossen wird, die *Einheit in dieser Einheit*, oder das *Existiren in dem Existiren*, das *relativ - Ewige* (= der *Zeit*) *in dem rein - Ewigen*, zumal da diese Seite der Betrachtung, dem x affirmans in dem Urgesetz $x = x$ entsprechend, auch nothwendig dem *Wissen* (a subjectivum in dem $a = a$) entspricht, und dieses sich zu jener Einheit des Existirens eben so, wie a subj. zu x affirm., oder, überhaupt, wie $a = a$ zu $x = x$ sich verhält. Was aber dem *Wissenden*, als solchem, zuerst zuspricht, das hat er in der Form der zu konstruirenden Wissenschaft auch zuerst zu ergreifen.

a) *Von*

1) *Von dem göttlichen Existiren in dem Universum unter der Form der Einheit oder der Zeit.*

§. 4.

Da Gott in seinem Existiren nur *als* Gott (S. 31. 32. 65.) existiret, dieses aber, daß er nämlich nur *als* *Er* existiren kann, die *Urform* des göttlichen Existirens ist; so ist alles Existirende ein *Göttliches* unter der Form des Existirens; oder: alles Existirende ist ein *Repräsentiren* des Göttlichen.

§. 5.

Das reine Repräsentiren des Göttlichen ist die *Vernunft*: denn sie ergreift, wie das Göttliche selbst, die Einheit und Allheit, und setzt beide sich selbst gleich. Sie ist also Einheit des Subjektiven und Objektiven. Da sich nun aber Subjektives und Objektives selbst wieder wie Einheit und Allheit verhalten; so ist sie als subjektiv-Erkennendes auch wieder Einheit. Wird diese dem Objektiven in der Vernunft gleich, so wird die Allheit auch wieder Eins mit der Einheit.

§. 6.

Das Subjektive und Objektive in der Vernunft wird nur mit dem *Menschen* gesetzt: denn dieser ist die relative Einheit beider. In dem Menschen stellt sich daher das Subjektive stets dem Objektiven, wie dieses jenem, gegenüber; für ihn
gibt

giebt es ein Inneres und Aeuseres, weil er, so wie er überhaupt handelt oder setzt, in dem Subjektiven stehet. Als *reiner* Mensch stehet er der Vernunft gleich: denn als solcher erhebt er sich in den Mittelpunkt zwischen das Subjektive und Objektive, und erfasset mit der Einheit auch die Allheit.

§. 7.

Die Vernunft ist die existirende *Ewigkeit*: denn wo (§. 6.) Allheit und Einheit auf unendliche Weise als Eins gesetzt sind, da ist *Ewigkeit*. Die Dinge mit und in der Vernunft erkennen, heist sie also als *ewig* oder wie sie in der *Ewigkeit* sind erkennen.

§. 8.

Da das Existiren ein Affirmiren, jede Affirmation aber ein *Erkennen* ist; so ist jede Erkenntniss, welche eine Einheit des Subjektiven und Objektiven ausdrückt, an sich selbst *Wahrheit*: denn da jene Einheit des Subjektiven und Objektiven = Vernunft, diese aber Gottes Existiren, und dieses durch sich selbst wahr ist, so ist auch jene Erkenntniss *wahr*. Es giebt demnach weder eine *objektive* noch eine *subjektive*, sondern nur *Vernunftwahrheit*, welche die Wahrheit κατ' ἐξοχήν ist.

§. 9.

Gottes Existiren ist von Seiten seiner Einheit die Vernunft, diese aber ein *Wissen*. Ist nun
das

das Wissen der Vernunft durch sich selbst *Wahrheit*, so ist auch Gottes Existiren von Seiten seiner Einheit die *absolute Wahrheit*. In dieser ruhet und aus ihr stammet alle *Wissenschaft*; sie ist die in organischem Leben erscheinende Wahrheit selbst.

§. 10.

Da sich nun die *Wissenschaft an sich* oder die *Philosophie* nur nach dem Typus des absoluten Existirens ($x = x$) organisiren kann, dieser aber oben (§. 1. 2.) schon erklärt ist; so wird sich folgende Organisation des philosophischen Wissens leicht begreifen lassen:

I. Die *erste Sphäre* der Philosophie handelt von dem *göttlichen Existiren überhaupt*, oder von dem *Affirmiren* und der *Einheit* in dem *Universum*. Da aber in dieser Weltsphäre nothwendig alle *drei Formen* des Existirens (§. 2.) wiederkehren; so handelt sie

A) von dem *göttlichen Existiren unter der Form der Einheit*, der *Zeit*, und dahin fällt

α) die Deduktion der *Wahrheit* und der *Wissenschaft* (wie von uns so eben geschah);

β) die Deduktion der absoluten *Güte* oder *Heiligkeit*, welche sich

1) unter der Form des Affirmirtseyns als *Recht*,

2) unter der Form des Affirmirens als *Tugend*,
und

3) unter

3) unter beiden zugleich als *Religion*, ausscheidet; und

γ) die Deduktion der *Schönheit*, als des Princip der *Kunst*.

B) Von dem *göttlichen Existiren* unter der Form der *Allheit* oder des *Raumes*, und dahin fällt die

Deduktion des *Affimirenden* oder *Positiven* in der *Natur*, oder der *Bewegung* überhaupt. Diese letztere erscheint nun

a) von Seiten der *Form* der positiven Seite der *Natur*

1) als *Magnetismus* oder als reine *Längethätigkeit*;

2) als *Elektricität* oder als reine *Breitethätigkeit*, und

3) als *Chemischer Proceß* oder als *Thätigkeit* in der dritten Dimension, der *Tiefe*.

b) Von Seiten des *Wesens* oder der *Substanz*

1) als Prinzip des *Klangles*, der dem *Magnetismus*, wie überhaupt dem *Metall*, entspricht;

2) als *Lichtthätigkeit*, welche der *Elektricität* zusagt, und

3) als Prinzip der *Wärme*, die der dritten Dimension entspricht.

c) Von Seiten der *Einheit des Wesens* und der *Form*, welche das *Wesen* der *organischen Thätigkeit* ist, und die sich abtheilt;

1) in die dem Magnetismus entsprechende *Thätigkeit der Reproduktion*..

b) in die der Elektrizität entsprechende *Thätigkeit der Irritabilität*, und

c) in die dem Chemismus zusagende *Thätigkeit der Sensibilität*.

C) Von dem *göttlichen Existiren* unter der Form der *Vereinigung der Allheit und Einheit*, des *Raumes* und der *Zeit*, und dahin fällt die

Deduktion des Affirmirens oder Werdens in Zeit und Raum oder der *Geschichte*. Diese zerfällt

a) in die *Geschichte der Menschheit*, und zwar

1) in die *Geschichte der Organisation des äussern Lebens* (*Geschichte der Staaten*),

2) in die *Geschichte des innern Lebens*

α) als *Geschichte der wissenschaftlichen oder intellektuellen Kultur*

β) — der *moralischen und religiösen Kultur*, und

γ) *Kunstgeschichte*; und

b) in die *Geschichte* (nicht *Beschreibung*) der *objektiven Welt*, der *Natur*, welche sich abtheilt (in Bezug auf die *Erde*, insofern sie als *Theil* doch wieder die *Natur des Ganzen* hat)

1) in *Geschichte des Mineralreichs*;

2) *Geschichte des Pflanzenreichs*, und

3) in *Geschichte des Theirreichs*.

II. Die

II. Die zweite *Sphäre* der Philosophie handelt von der *göttlichen Existenz überhaupt*, oder von dem *Affirmirtseyn* und der *Allheit* in dem *Universum*. Da in dieser *Weltsphäre* nothwendig alle drei Formen (§. 2.) ebenfalls wiederkehren; so handelt sie

A) Von der *göttlichen Existenz* unter der Form der *Einheit* oder der *Koncentration*, d. h. des *Idealen* in dem *Universum*, der *Zeit*; und dahin fällt

a) die Deduktion des in der *idealen Welt Bestehenden*, *Affirmirten* oder *Gesetzten*, d. h. die Deduktion der *Stoffe* (des Inhalts) und der *Gesetze*

α) der *Wahrheit und Wissenschaft* (formelle Wissenschaftslehre = Logik);

β) der *Güte*, Gesetzgebung des *Rechts*, der *Tugend*, Offenbarung der *Religion*; und

γ) der *Kunst*, deren *Stoff* das affirmirte oder objektivirte Göttliche (Mythologie), und deren *Form real* (in der *Plastik*), *ideal* (in der *Poesie*) und *beides zugleich* (in der *theatralischen Kunst*) ist.

b) Die Deduktion des in der *realen, objektiven Welt Bestehenden*, *Affirmirten* oder *Objektivirten* unter der Form der *Einheit*, des *Idealen*, welches sich darstellt

α) in der *aktiven* —,

β) in der *relativen* —, und

γ) in der *sphärischen Cohäsion*.

c) Die

c) Die Deduktion des *Affirmirten* oder des *Seyns* in der *Existenz* unter *Vereinigung beider Formen*, welche handelt von den *Gesetzen*

- 1) der *Mineralwelt*,
- 2) der *Pflanzenwelt* und
- 3) der *Thierwelt*.

B) Von der *göttlichen Existenz* unter der Form der *Allheit*, der *Expansion* oder des *Raumes*. Dahin fällt

a) Die Deduktion der *Materie*, welche das *Gesetzte* und *Bestehende* unter der Form des *Affirmirtseyns* ist;

b) Die Deduktion der *Schwere*, welche das *Gesetzte* und *Bestehende* unter der Form des *Affirmirens* ist, und

c) Die Deduktion der *Körper*, die sich durch die *Vereinigung* von *Materie* und *Schwere* unterscheiden, und *specifisch* verschieden werden (als *Erde*, *Luft* und *Wasser*).

C) Von der *göttlichen Existenz* unter der Form der *Vereinigung* der *Einheit* und *Allheit*, des *Setzens* und *Gesetztseyns*, und dahin fällt

a) Die Deduktion jener *Sphäre*, wo die *Substanz*, das *affirmirte Wesen*, sich mit der *aktiven Cohäsion* auflöst und vereinigt (*Kohlenstoff*);

b) Die Deduktion jener *Sphäre*, wo die *Substanz* sich mit der *relativen Kohäsion* oder der *elektrischen Thätigkeit* vereinigt und auflöst (*Wasserstoff*); und

c) Die

ganz — Natur
muss

Der Mensch im Eingange zu Gott Theologie, Natur, Mensch
— zur Natur, Physik, Mathematik, Philosophie
— zu andern Wissenschaften Moral, Jurisprudenz

c) Die Deduktion jener Sphäre, wo die Substanz sich selbst mit der dritten Kohäsionsthätigkeit vereinigt und auflöst, und demnach *Dimensionslosigkeit* wird. Von der Seite des *Positiven* entstehet hier das, was man *Stickstoff*, von der des *Negativen* aber, was man *Sauerstoff* nennt (daher jener, z. B. in der Zerstörungskraft (Kauticität) der Alkalien, diesem sehr analog ist und wirkt).

III. Die *dritte Sphäre* der Philosophie handelt von der *Vereinigung* des göttlichen *Existirens* und der göttlichen *Existenz*, der *Einheit* des *Affirmirens* und des *Affirmirtseyns*, in dem *Universum*. Dieß ist der Charakter des gesammten *organischen Lebens der Weltsphären*. Sie theilen sich ab:

a) im *Allgemeinen* in das *organische Leben der Weltkörper überhaupt* (Astronomie);

b) im *Besondern* in das *organische Leben der Pflanzen - und Thierwelt* (*Wesen des Pflanzen- und Thierreichs*), und

c) in das *organische Leben der Menschenwelt*, welches sich abtheilt:

1) in *Staatsorganisation*,

2) in die *Organisation des religiösen Lebens* durch die *Konstituierung der Kirche*, und

3) in die *gesamnte Organisation des öffentlichen Lebens*, in dem *Wissenschaft, Religion und Kunst* in *Einheit* zu *Einem objektiven*

Gan-

*Ein Universalbegriff muss aufstellen
Zusammenfassen 3. den oben politisch verstandenen
Begriff, indem Religion, Wissenschaft, Kunst, die
drei Nationalprinzipien sind.*

Ganzen, einem Ebenbilde des existirenden göttlichen Wesens, zusammenfliessen.

Auf diese Weise wird der Anfangspunkt und das Centrum der Philosophie zugleich ihr Schlussstein, und sie kreist, zu dem Symbole ihrer Vollendung, gleich dem Symbole des in sich selbst zurückkehrenden Ewigen, ebenfalls in sich zurück, sich freuend, auf diese Weise ein vollkommenes Ebenbild der Gottheit und des Universums zu seyn.

§. 11.

Die Affirmation oder das Handeln Gottes, insofern es sich selbst zu affirmiren strebet, ist der göttliche *Wille*. Da nun in Gott das Affirmiren stets dem Affirmirten (dem Seyn) gleich ist; so ist der göttliche *Wille* mit seinem *Seyn* oder *Wesen* stets vollkommen harmonisch, jener mit diesem reine Einheit. Die reine Einheit des Seyns und Wollens aber ist *Heiligkeit* oder *absolute Güte*. Gott ist demnach ein *absolut gütiges* oder *heiliges* Wesen.

§. 12.

Indem das Absolute sich in der Vernunft, seinem Ebenbilde, abspiegelt, ist diese selbst der Repräsentant des *Heiligen*. Durch sie allein vermag der Mensch um das Heilige zu *wissen*, es zu erstreben und in dem Leben zu organisiren. Da aber auch in der *göttlichen Heiligkeit* sich das ganze Wesen des Absoluten ausspricht, indem
Gott

Gott ewig nur einer und untheilbar ist (S. 71); so kann sie auf dem Standpunkte der Unterscheidung unter den drei nothwendigen Formen des Existirens unterschieden werden, nämlich unter der Form der *Affirmation* oder der *Einheit*, unter der des *Affirmirtseyns* oder der *Allheit*, und unter der der *Einheit beider*. Im ersten Falle erscheint das *Heilige* oder die *absolute Güte* unter dem Ausdruck der *Nothwendigkeit* oder als *Recht*; in dem zweiten Falle unter dem Ausdruck des *Handelns* oder der *Freiheit*, d. h. als *Tugend* oder *sittliche Güte*; und in dem dritten Falle unter dem gemeinschaftlichen, vereinigten Charakter *des Nothwendigen und Freien*, d. h. als *Religion*, welche, als Factum der Vernunft, der Ausdruck von dem Affirmirtseyn oder der Nothwendigkeit des Heiligen und von dem Affirmiren und freien Erkennen oder Verehren desselben in der Vernunft ist.

§. 13.

Recht ist also das unter der Form des *Nothwendigen* sich selbst in der Vernunft affirmirende *Heilige*, und alles ist nur insofern Recht, als es dieses ist. Wenn das Recht, wo es auch seye, dieses ist, so stimmt es von selbst, d. h. durch seine göttliche Natur, mit allen reinen Vernunft-Zwecken der Welt und des Menschen: denn diese sind, *rein* als solche, ebenfalls Repräsentanten des Göttlichen. Die richtige Anwendung des ersteren auf die letzteren und ihre *nothwendigen* Zwecke muß daher entsprechend und harmonisch mit diesen,

Die Philosophie auf dem Grunde der Vernunft
 3. Abschnitt zur Lehre der Tugend & der Leidenschaft
 von allen höchsten Geist in Vernunft
 Heilige Leidenschaft Passivität

sen, wie diese mit jenem, seyn, und eine Organisation dieses Rechts, die *Staatsverfassung* heisst, muss die Beförderung des wahren innern und äussern Wohls der Gesellschaft schon von selbst in sich begreifen.

§. 14.

In und mit dem *Wissen* organisirt und so zu dem Nachbilde des Absoluten gebildet, wird das Recht der Geist und die Seele der *Rechtswissenschaft*, oder, wenn man unter der *Natur* die *wahre*, nicht die erscheinende, versteht, des *Naturrechts*. In Bezug auf die Organisation des öffentlichen Lebens einer Gesellschaft nach dem Begriffe des Rechts ist es *Staatsrecht*, und auf die Individuen, die, wie sie *gegen* den Staat Pflichten, auch an denselben und dessen Mitglieder *Rechte* haben, *Privatrecht*.

§. 15.

Wie Gott sich nothwendig *als* Gott, (S. 32. 33.), so affirmirt und setzt sich der *Heilige* nothwendig auch *als* heilig; und wie sich Gott in dem ganzen Universum *als* Gott, so affirmiret er sich auch in demselben nothwendig *als* *Recht*. Das ganze Universum kann daher als eine *absolut-gerechte* Organisation betrachtet werden, durch welche, vermittelt der Affirmation des Rechts in der Vernunft, die idealen Organismen der *Staaten* erst möglich werden. Daher man mit Recht sagen kann: der Staat müsse *naturae convenienter* organisirt

nisirt werden. Wie der Heilige sich *als* heilig affirmiret, so fordert auch das *Recht*: daß der Mensch *als* Mensch, das Freie *als* Freies und das Nothwendige *als* Nothwendiges in dem Wissen und Handeln anerkannt oder gesetzt werde. Deshalb kann rechtlich der Mensch nicht *als* Sklave, als *Nichtfreier*, das Mein (*als* das einem Individuum Nothwendige, das in die Sphäre seiner Individualität, nicht in die eines Andern, gehöret) nicht *als* Dein etc. betrachtet und behandelt werden: denn *Recht* ist die Affirmation des Freien *als* eines Freien, des Nothwendigen *als* eines solchen etc.

§. 16.

Tugend oder *sittliche* (§. 12.) *Güte* ist das unter der Form der *Freiheit* sich selbst in der Vernunft affirmirende *Heilige*, und alles ist nur insofern Tugend, als es dieses ist. Die reine Vernunft, die in dem Absoluten wurzelt, ist durch und durch sittlich: denn sie ist, als Ebenbild Gottes, Einheit des Seyns und Wollens, d. h. lautere *Güte* (§. 11.). Wie nun der Mensch nur durch Gottes ewige Freiheit selbst frei ist; so ist er auch nur dadurch sittlich, daß er Gottes heiliges Wesen in sein Wollen und Handeln aufnimmt, oder ihm, dem absolut-Sittlichen, ähnlich ist. Gottes Freiheit ist die Quelle und das Princip der menschlichen Freiheit; jene hebt daher diese eben so wenig auf, als die nothwendige Form des göttlichen Existirens die des menschlichen aufhebet, da ja gerade jene der Typus der letztern ist. Eine dem Göttlichen gerade-

zu entgegenstehende Freiheit, wie sie Viele vertheidigt wissen wollen, ist ohnehin ein Unding, weil sie eine reine Unmöglichkeit ist, wenn man nicht Gott zu dem Bedingten erniedrigen oder den Menschen zu Gott erheben will.

§. 17.

Da die Gottheit sich *als* Gott (S. 32), demnach auch als den *absolut-Sittlichen*, in dem ganzen Universum, wie in der Vernunft, affirmiret; so ist das Universum, in seinem reinen Wesen, als ein Abbild des Sittlichen zu betrachten, was mit der wahren Sittlichkeit des Menschen deshalb nie in Collision kommen kann. Einzelne Dissonanzen, die die Harmonie dieser Regel zu stören scheinen, einzelne Fälle, in welchen der Sittliche bisweilen ein Opfer der Natur wird, sind im Ganzen nur Uebergangspunkte zu der allgemeineren freiwilligen Anerkennung und Realisirung des Sittlichen. Die Regel der Alten ist daher, in einem höheren Sinne, vollkommen wahr: daß das Sittliche das *Naturgemässe* seyn müsse.

§. 18.

Das Objekt des Ethischen ist kein Unsittliches, folglich auch kein rein Aeusseres, dem Innern (oder Sittlichen) Entgegenstehendes. Die Pflicht, die Natur (das Aeussere) mit sittlicher Gesinnung zu umfassen und zu behandeln, gründet sich wesentlich nicht allein auf die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, sondern auch auf den in dem
Objekt

Objekt repräsentirten Inhalt des Ethischen, das, wie das Wesen und die Form alles Objektiven, aus dem Ewigen, der Urquelle alles Sittlichen, stammt. Jene Pflicht folgt nothwendig aus der Vernunft Einsicht, daß das Objektive das objektiv-Sittliche oder das göttliche Existiren als Allheit (im Raume) seye, und aus der Nothwendigkeit: das Sittliche, wo es auch seye, *als* ein solches (S. 65.6.), nicht aber als ein Unsittliches, zu ergreifen und zu behandeln. In der Nothwendigkeit der Pflicht, das Objektive in die Sphäre des Ethischen zu ziehen, und an ihm seine sittliche Gesinnung auszudrücken, spricht sich also die andere Nothwendigkeit aus: das intensiv-Sittliche dem extensiv-Sittlichen gleich, jenes als Eins mit diesem, zu setzen, wie Gott auf gleiche Weise sich in der objektiven wie in der subjektiven Natur bejahet (§. 1.).

§. 19.

Bei welchem das ganze Handeln zugleich das ganze Wesen ist, der ist wahrhaft *frei*. Nun ist aber jenes nur bei Gott; folglich ist Gott eine *absolut-freie Handlung*. Insofern die Vernunft oder Seele das Ebenbild Gottes ist, nimmt sie, nachdem sie an dem Göttlichen überhaupt Theil genommen hat, auch an dem *freien Handeln Gottes* Theil, und dieses heißt dann, in subjektiver Sphäre betrachtet, die *Freiheit* des Menschen. Es ist demnach die höchste Verkehrtheit, die Freiheit des Menschen der Gottheit gegenüber stellen zu wollen, und zu behaupten: daß Gott nicht in
die

die Sphäre der Freiheit (des Sittlichen) gehöre, oder daß der Mensch von jenem freien Handeln aus (es möge eine Handlung der *Sittlichkeit* oder eine solche des *Wissens* seyn) nicht zu Gott zu gelangen vermöge (S. 64, 1. 2. 3.). In der Sphäre des Göttlichen stehend, hat der Mensch an der göttlichen Freiheit und dem göttlichen Willen Antheil, und (in *dieser* Hinsicht) ist jene Freiheit kein Phantom, dieser Wille keine Täuschung; nur *dann* ist das letztere der Fall, wenn der Mensch beide als unabhängig von Gott und ausser ihm zu besitzen glaubet. Eigentlich hat und besitzt nicht der Mensch die Freiheit und den Willen, sondern diese haben und besitzen ihn (S. 25.). Nur dann ist der Mensch *unfrei*, gebunden, *lasterhaft* und dem blinden Verhängniß Preis gegeben, wenn er seine Freiheit von der göttlichen Freiheit trennt; und nur der ist *frei*, der die *endliche* Freiheit (die besser *Willkühr* genannt wird) dem Göttlichen opfert.

§. 20.

Was man bisher *Tugend* und *Laster* nannte, ist, *absolut* betrachtet, nicht immer so zu nennen. Die *Tugenden* und *Laster* der neueren, christlichen Welt verhalten sich zu denen der alten Welt, wie der Charakter und Genius der ersteren sich zu diesem verhält. Wie in der alten Welt die Stimmung und Richtung der Gemüther im Allgemeinen nach aussen, nach dem Realen und der Vollendung der Organisation des äussern oder öffentlichen Lebens, gerichtet war; so ist sie in der
neuen

Begriff
Zufuß
Gedanke
Ideen
Meinung

neuen Welt mehr auf das Innere, auf die Ausbildung des idealen Daseyns und Lebens, Theils in der Idealität des Wissens, Theils in der sentimentalischen Stimmung der Poesie, und Theils in dem tiefen Gefühl der Religion, so wie auf die Zersplitterung des öffentlichen Lebens und die Organisation eines innerlichen, der Welt verborgenen, Lebens hingeneigt. Nach diesen verschiedenen Charakteren bestimmte sich auch der Ausdruck des Ethischen in dem Menschen; und wenn daher in der alten Welt *Weisheit* (*σοφία, φρόνησις*), *Mäßigkeit* (*σωφροσύνη*), *Tapferkeit* (*ανδρεία*) und *Gerechtigkeit* (*δικαιοσύνη*) als Grundtugenden hervortraten, so waren diese, in dem Sinne der Alten, nach dem Geiste der neuen Welt großen Theils wo nicht für Laster, doch wenigstens für untergeordnete Tugenden zu halten, und es traten *Güte*, *Demuth*, *Frömmigkeit* und *Liebe* an deren Stelle, die, wie sie von der neuern Welt einmal aufgefaßt sind, den Alten gar nicht bekannt waren. Wie die ewige Einheit des göttlichen Wesens, die durch der Zeiten Lauf hinwirkt, sich nach dem nothwendigen Gesetze der Existenz ($x = x$) in dem *Nacheinanderseyn* abspiegelt, und daher in der einen die reale, in der andern die ideale, und in einer dritten Periode die vereinigende Tendenz die Gemüther beherrscht; so tritt das göttlich-Ethische in der ersten auch in *realen*, in der zweiten in *idealen*, und in der dritten Weltperiode in *reineren Tugenden* hervor. Man sieht daher schon aus dem relativen Gegensatze der alten und neuen

neuen Welt, wie *relativ* auch die Tugenden beider seyn müssen, und dafs, *philosophisch* betrachtet, *die* Tugenden nur rein und vollendet sind, welche aus dem Gegensatze jener heraustreten und dem höheren Charakter jener künftigen dritten Periode entsprechen. Diefs verhindert übrigens nicht, die Tugenden der alten und neuen Welt doch immer noch für Tugenden zu halten; nur sind sie diefs, da sie in einem nothwendigen Gegensatz begriffen sind, der heilig genannt werden kann, auf eine relative Art. Auch folgt daraus nicht, dafs die christlichen Tugenden in dem Heidenthum gar nicht zu finden waren; vielmehr waren sie im *Einzelnen*, selbst in *einzelnen* Staaten, wirklich vorhanden; aber *herrschender* Geist waren sie nicht. Dasselbe gilt umgekehrt auch von der neueren Welt. In jedem Zeitalter, welchen Charakter es auch habe, kehret ja nothwendig im *Einzelnen* jedes andere vergangene und zukünftige wieder, damit *jedes*, selbst in *jedem Momente*, Ein vollkommenes Abbild des Ganzen, nämlich der vollkommenen Menschenidee, die aus Gott stammt, oder des gesammten Menschengeschlechts seye. Gott, der Genius aller Zeit, ist ja ewig untheilbar und ungetheilt (S. 71.). Daher bildet die Menschheit in jedem Momente ein vollkommenes Ganzes, von welchem die unendlich verschiedenen Einzelnen integrirende Glieder bilden, obgleich sie auch in der Zeiten Gang, von einer andern Seite betrachtet, dieses Ganze werden sollen.

Eine

Eine *wahrhaft* philosophische Moral muß daher der dritten Periode entsprechen, weil das *Wahre* nicht mehr in dem Gegensatze begriffen seyn kann. Daraus wird sichtbar, daß wir bis jetzt, obgleich in einem höheren Sinne, als selbst *Schleiermacher* glaubt, gar keine philosophische Sittenlehre haben: denn alle bisherigen ethischen Systeme waren entweder, mehr oder weniger, bloß heidnischen oder bloß christlichen Sinnes. Indessen glaube man ja nicht, daß man durch das *Zusammensetzen* eines solchen heidnischen und christlichen Systems jene höhere Sittenlehre zu Stande zu bringen vermöge: denn dieß gäbe so wenig ein wahres, lebendiges, den Geist rein ansprechendes, System, als eine todte Materie, der man die Form einer Pflanze gäbe, ein lebendiger Pflanzenorganismus seyn würde. Wo der *Geist* nicht ist, da hilft das Wortemachen nichts.

§. 21.

Religion ist (§. 12.) das unter dem gemeinschaftlichen, vereinigten Charakter der Form des *Nothwendigen und Freien* sich selbst in der Vernunft affirmirende *Heilige*. Daher stammt es von der einen Seite, daß die Religion dem Menschen gegeben, ihm von Gott geoffenbaret erscheint, während sie von einer andern Seite wieder Gründe in dem freien Wesen des Geistes hat und dessen Produkt zu seyn scheint. Beide Ansichten sind wahr, weil beide *wesentlich* insofern Eins sind, als die Vernunft eine Affirmation der Gottheit, folg

folglich auch jedes Affirmirtseyn oder Produkt derselben dem Wesen des göttlichen gleich ist.

§. 22.

Das Affirmiren des Heiligen in der Vernunft drückt sich aus als ein *Glauben*, nicht weil dieser über dem Wissen stehet, oder das Wissen nicht zu dem Heiligen hinaufreichet, sondern weil die Vernunft, welche glaubet, sich selbst nur als subjektive Vernunft betrachtet, die, als solche, das Absolute nicht erreichen kann; daher sie solches für sich (für a subjectum) mit Freiheit annimmt (*glaubt*), weil sie, da sie *nur* a subj., nicht das *ganze* $a = a$ (Wissen oder Vernunft) ist, dasselbe nicht im *Wissen* zu erreichen vermag.

§. 23.

Mit der Religion verhält es sich, wie mit der Tugend (§. 20.). Die Religionen der alten und neuen Welt verhalten sich ungefähr (und zwar aus demselben Grunde) eben so zueinander, wie sich die Tugend des Heidenthums zu der des Christianismus verhält. In der Philosophie ist von einer Religion und einer Religionswissenschaft die Rede, die das Wahre der älteren und der neueren Religion in einer organischen Einheit erfasset, ohne das, in der Form oder in dem Inhalt, zu enthalten, was beide in Differenz setzet. Während Schelling zu den Mysterien der Alten zurückkehret, um das Wesen der reinen Religion zu erfassen, Eschenmayer aber dasselbe in dem vom Glauben

ben überströmenden Christianismus festzuhalten strebet, siehet sich die Philosophie genöthiget, aus dem Gegensatze beider herauszutreten, und jene Religion als die wahre zu verkündigen, in welcher die Mythologie mit dem Monotheismus sich zur Harmonie auflöset, die Fabel und das Dogma sich zu dem rein - religiösen Wissen hinaufbilden, und Esoterisches und Exoterisches in der vollkommenen, Gegensatzlosen, Organisation des religiösen Lebens untergehen. Der Gegenwart bleibe der Christianismus; aber der Philosophie seye ein Höheres, Vollkommeneres heilig.

§. 24.

Wie das Wissen eine Seite hat, von welcher es nicht existiret, sondern Urwissen ist (S. 64, 1.) und wie das Seyn, von eben derselben Seite betrachtet, nur ein Urseyn, keine Existenz, seyn kann; eben so hat auch die Religion eine Seite, von der sie nicht existiret, und also auch keine nach den Gesetzen des existirenden Wissens zu bildende Darstellung duldet. Das *gesammte* Wesen der Religion verhält sich daher, wie das *gesammte* Wesen des Wissens (S. 15. 16.), und ihr allgemeinsten Ausdruck ist also ebenfalls
$$= \frac{x}{a} = a.$$

Wenn demnach Eschenmayer sagt: das Vernünftigste an der Religion seye, daß die Vernunft kein Recht an sie habe; so ist dieß eben so verworren als unwahr: denn die Vernunft hat eben so eine Seite, wie die Religion, wo sie mit dem *Urwesen*

(= x), wie sie eine andere Seite hat, wo sie, wie die Religion, mit dem *existirenden* Wesen Gottes ($x = x$) koincidiret. Die *Kontemplation* ist auf *gleiche* Weise die höchste, ursprüngliche Natur der *Vernunft*, des *Wissens* und der *Religion*, auf *gleiche* Art Grund und Anfang des *Glaubens* und *Wissens*. Der Glaube liegt also *nicht über* dem Wissen: denn er hat mit diesem Eine Quelle, in welcher beide unentwickelt liegen und Eins sind, wie in Gottes Wesen die drei Seiten des göttlichen Daseyns begründet sind.

§. 25.

Von der *existirenden* Seite aber betrachtet stehet der Glaube *unter* dem Wissen: denn der existirende Glaube verhält sich zu dem existirenden Wissen, wie a subjectivum sich zu $a = a$ verhält (§. 22). Deshalb vermag die Philosophie diesen Glauben, diese Religion, in ihrer Nothwendigkeit zu deduciren und zu begreifen, und ist selbst eine Wissenschaft der Religion möglich. Wie die *Wissenschaft* eine Erkenntniß des Wesens und der Gesetze des ganzen Universums, des existirenden Absoluten überhaupt, so ist die *Religion*, von der genannten Seite der Existenz gefaßt, eine Betrachtung des Besondern (der Körper- und Geisterwelt) in seiner nothwendigen Beziehung auf Gott den Heiligen.

§. 26.

Da Gott in seinem Existiren die lebendige Bekräftigung und Affirmation seiner selbst ist, sein
We-

Wesen aber, als das Affirmirte, obgleich es ewig Eins ist mit dem Affirmiren oder Handeln, doch, wenn Gottes *Affirmation* einmal betrachtet wird, der erkennenden Vernunft auch unter ihrem absoluten *Gesetze* erscheint; so stehet Gottes Seyn mit seinem Handeln, sein *Wesen* mit der *Form* seines Lebens, in der reinsten Harmonie, und er ist, in dieser Rücksicht, die absolute *Schönheit*. Diese reine Harmonie und Einheit des Handelns und Seyns, des Wesens und der Form, kehrt in der Vernunft, dem Ebenbilde und Repräsentanten des Absoluten, wieder, und — *Schönheit* ist nicht nur das ganze Wesen der Seele, sondern auch ein nothwendiges Produkt ihres Wissens und Handelns.

§. 27.

Wie das Absolute die Einheit von Wesen und Form, von Realem und Idealem, und der Vereinigung beider ist; so ist diess auch das reine Ebenbild des Absoluten, die Vernunft. Jede Thätigkeit und Affirmation der Vernunft, die als Produkt hervortritt, ist daher ebenfalls ein Abbilden des Absoluten. Die Einheit dieses Abbilds und Abbildens ist deshalb ein Ausdruck der Wesenheit des Göttlichen. Insofern dieser Ausdruck ein *ideales* Abbild des göttlichen Existirens (des *Wahren*) in der idealen Welt ist, heisst er *Wissenschaft der Philosophie* (S. 80. §. 9. 10.); als vollkommener *realer* Ausdruck der absoluten *Schönheit*, die in Gott und durch ihn ist (§. 26.), in der Späre der idealen Welt, wird er *Kunst* genannt. Diese ist also

also die Bildung und das Bilden der organischen Einheit des Realen und Idealen, des Stoffs und der Form, und eben so selbst eine reine Einheit des Abbildseyns und des Abbildens, wie sie die reine Einheit des Realen und Idealen in einem Gegenbilde (dem *Kunstprodukte*) darstellt. Das Bilden der Kunst ist ein *reales*, weil sie das absolut Schöne, welches die Philosophie *ideell* darstellt, in das Objektive, das Reelle, hineinbildet.

§. 28.

Das ganze Universum ist von der Seite seines Existirens und Affirmirens eine aktuelle Kunst, so wie von der Seite seiner Existenz und des Affirmirtseyns ein universelles Kunstprodukt: denn das *absolut - Schöne* (§. 26.), das Princip und der Quell aller Kunst, ist in dem ganzen Universum auf gleiche Weise, wie das absolut - Wahre und Gute; Gott ist in allem ungetheilt und ganz (§. 1.). Daher kann die einzelne Kunst das Universum zu dem Muster der Kunst nehmen, und eine Darstellung und Wiedererschaffung des Universums in dem Reellen durch das Ideelle genannt werden. Aus demselben Grunde ist der Organismus in der Natur als ein Kunstwerk der Natur zu betrachten; nur ist dieses *vor* der Trennung, das ideelle (menschliche) Kunstwerk aber *nach* der Trennung entstanden.

§. 29.

Der *positive* Charakter des Kunstwerks ist: daß es auf gleiche Weise ganz Form und ganz
Stoff

Stoff (§. 27.), oder die eine und dieselbe Wesenheit des absolut - Schönen ist, welche zugleich als affirmirend und affirmirt, als subjektiv und objektiv, oder als bewußt und bewußtlos betrachtet werden kann. Es ist also ein Objekt, das die absolute Einheit des Seyns und Handelns, der Nothwendigkeit und Freiheit, darstellt, und demnach ein Abbild Gottes in seinem Existiren. Als dieses Abbild der göttlichen Natur ist es daher, obgleich es in der Zeit entstehet und bestehet, doch unabhängig von aller Zeit, und realer Ausdruck des ganzen Wesens des Universums, der Einheit des Setzens oder Handelns und des Gesetzten oder Bekräftigten, der Vereinigung der göttlichen Einheit und Allheit (S. 71. 72.). Wie die Kunst selbst ein Schaffen ist, so enthüllt sie auch, vermöge ihrer nothwendigen Beziehung auf das Universum (§. 28.), die Geheimnisse der Welschöpfung durch die objektive Darstellung, und jede ihrer *Formen* ist das Abbild von der Form aller Dinge, wie sie in dem absoluten Universum (in Gott) sind.

II. Von dem *göttlichen Existiren* unter der *Form der Allheit* oder des *Raumes*.

§. 30.

Gottes Existiren, als die absolute *Allheit* des Wesens und der Form, ist selbst das wahre *All*, das *Universum* (S. 73.) von der Seite des Handelns oder des Affirmirens. Das Universum hat deshalb nothwendig eine Seite, von der es das göttli-

✓ göttliche *Seyn*, das *Bestehen*, so wie eine andere, von der es das göttliche *Handeln* und *Schaffen* repräsentirt. Aber in dem *Seyn*, als dem Repräsentanten (S. 65, 6. 7.) der existirenden Gottheit, ist das *Handeln* auf gleiche Weise, wie dieses in jenem ist. Das göttliche *Seyn*, in welchem das göttliche *Handeln* oder *Formen*, *Beleben*, wiederkehret, ist das *Universum* von der Seite seines *Bestehens* oder *Bekräftigtseyns*, ist die *Natur*, die *objektive Welt*. Diese ist demnach, als Repräsentant des *ungetheilten Absoluten*, nothwendig *Einheit* des Existirens und der Existenz, des *Handelns* und *Seyns*, obgleich sie im Allgemeinen das göttliche *Seyn überhaupt* genannt wird. Das göttliche Existiren kehrt in ihr wieder als *Handeln*, *Schaffen* und *Beleben*, im Gegensatz gegen das *Ruhende*, *Geschaffene* und *Belebte*. Sie ist aber das göttliche *Seyn* nicht unter der Form der *Einheit*, des Affirmirens: denn ihr unterscheidender Charaktr, durch welchen sie eben *Natur*, und nicht *Geist* ist, ist das *Seyn*, das *Bestehen*, während die Form der *Einheit* das *x affirmans*, das *Setzen* und *Handeln*, ist; sondern sie ist unter der Form der *Allheit*, des *unendlichen Daseyns*, folglich des *Raumes*: denn der *Raum* (nicht der *erscheinende*, denn dieser ist nur *endlos*, *spatium indefinitum*, aber nicht *unendlich*, *spatium infinitum*) ist die Form des *Unendlichseyns* der Existenz Gottes, folglich der *Allheit* (S. 72.).

§. 31.

Das in der Natur wiederkehrende göttliche Handeln erscheint in derselben, da es in relativem Gegensatze mit dem Seyn, der *Ruhe*, stehet, nothwendig als *Bewegung*. Diese ist, als in dem Universum begriffen, das Affirmirende und Setzende desselben, oder die *Seele* der Dinge. Wie der Leib der Dinge sich mehr als ein Ruhendes und Leidendes, so verhält sich die Seele desselben mehr als ein Thätiges und Bekräftigendes, demnach als Bewegung. Wegen der absoluten Einheit des Seyns und Handelns in Gott, kann man die Bewegung auch die Affirmation, das *Werden* des Seyns oder das Lebendige der Materie, des Stoffs, nennen, wie dieser als die bloß affirmirte, ruhende oder *gewordene* Bewegung, die sich eben deshalb nicht mehr als Bewegung charakterisirt, betrachtet werden kann. Ist der Raum, als die Form der unendlichen Allheit, im Allgemeinen die Form des Bekräftigten, des Seyns, der Ruhe oder des *Leidens*; so ist die *Bewegung*, als die Affirmation und das Handeln Gottes in dem Seyn, das Thätige in dem Raume, d. h. die mit dem Raume verbundene *Zeit*. Daher beruhet alle Bewegung auf der Verbindung von Raum und Zeit: denn sie ist der von der Zeit selbst gemessene Raum ($C = \frac{S}{T}$), oder die Zeit mißt sich selbst mit dem Raume in der Bewegung.

§. 32.

Da in dem göttlichen Universum Form und Wesen nothwendig gleich sind; so kehret das Seyn
und

und Handeln auf gleiche Weise in der *Form* wie in dem *Wesen* (der Substanz) derselben wieder. Daher muß das *Thätige*, das *Bewegen*, in der Natur ebensowohl in ihrer *Form*, als in ihrer *Substanz*, betrachtet werden. Indem das Thätige der Natur aber in der *Form* derselben betrachtet wird, erscheint es nothwendig selbst als *Thätigkeitsform* der Natur, so wie dasselbe, in der *Substanz* der Natur betrachtet, selbst als das *Thätige der Substanz* hervortritt. Da die *Thätigkeitsform* der Natur aber nothwendig unter dem Gesetze des existirenden Absoluten ($x = x$) stehet; so hat sie wieder drei Seiten: denn sie erscheinet: a) entweder unter der Form der *Einheit*, der *Zeit*, im Gegensatze gegen den *Raum*, folglich nicht als Richtung in die Breite und Tiefe, sondern in die reine *Länge*; oder b) unter der Form der Allheit, des *Raumes*, als Richtung und Thätigkeit in die *Breite*; oder endlich c) als Thätigkeit unter der *Einheit* jener beiden Formen, als Richtung in die *Tiefe*. Die erste Form entspricht dem x affirmans, dem Thätigen als *solchem*, welches den Raum als Breite und Tiefe (als Form der Allheit) ausschließt; die zweite entspricht dem x affirmatum, dem Seyn oder der Richtung in die Breite, welche die Form des bloßen Bestehens und Ruhens ist; und die dritte dem Einheitspunkte beider (dem $=$), in welchem die beiden ersten wiederkehren, aber *als* entgegengesetzte und einzelne untergehen.

§. 33.

Die unter a (§. 32) genannte Thätigkeitsform der Natur, welche, die Breite und Tiefe ausschliessend, nach dem Schema der reinen (nicht der empirischen) Linie thätig ist, heisst, von dem Magnet, an welchem sie zuerst beobachtet wurde (in welchem sie aber nicht ausschliessend, sondern nur insofern ist, als sie eine allgemeine Form in der Reihe des Existirens der Natur ist), *Magnetismus*. Aber auch dieser gehorcht dem Gesetze des absoluten Existirens $a = a$, und nur nach diesem ist er erklärbar. Ist diese Thätigkeitsform ein Handeln oder Thätigseyn (§. 32) (a affirmans), und kehret auch in diesem (§. 1. 2.) das ganze Gesetz $a = a$ wieder; so folgt nothwendig: dass der *Magnetismus*, als Thätigkeitsform in der reinen Länge, zugleich ein Setzen des Affirmirenden, Thätigen oder Positiven, so wie des Affirmirten, Ruhenden oder Negativen, und der Vereinigung dieser beiden relativen Gegensätze, ist. Da er nun Form der Längethätigkeit ist; so setzt er die beiden relativen Gegensätze nothwendig als Endpunkte (Pole), welche, weil er durch die ganze Natur herrscht, auch Weltpole genannt werden. Aus dem Gesetze $a = a$ hervorgehend, und, einmal hervorgegangen, noch durch dasselbe seyend, bestehet das als negativ Gesetzte nur in Beziehung auf das als positiv Gesetzte, weil in dem Universum, in dessen Princip Negatives und Positives, Affirmirtes und Affirmirendes, *wesentlich* Eins sind, kein Gesetztes in einer absoluten Trennung von dem Setzenden beste-

bestehen kann. Daher entstehet das *Grundgesetz* aller lebendigen Bewegung: *dass entgegengesetzte Pole zusammenstimmen*, — eben deshalb aber *gleiche sich fliehen*: denn das Suchen der Entgegengesetzten ist nichts anderes, als der Ausdruck ihres Strebens, ein *Ganzes* nach dem Existenzgesetze $a = a$ zu werden; nicht ein *blofs* Affirmirtes oder *blofs* Affirmirendes zu bleiben, sondern sich gegenseitig zu integriren, und — einmal zu einer relativen Einheit zusammengetreten — Abbild des Ganzen der Existenz ($a = a$) zu seyn. Dieses gegenseitige Streben der Entgegengesetzten nach einer, wenn auch nur relativen, Ganzheit und Vollkommenheit ist die Bedeutung der dynamischen Bewegung, und zunächst des Magnetismus. Diese durch das Suchen bezeichnete Bewegung ist also nur da, weil Differenz da ist: denn wäre diese nicht, so wäre die Einheit bereits vorhanden, und sie dürfte nicht erst gesucht und erstrebt werden, folglich könnte auch die Bewegung nicht *als* diese, nicht *als* ein Suchen, erscheinen. Daraus erhellet, dass die Bewegung nicht auf der Einheit des Wesens der Dinge, sondern auf der Besonderheit derselben beruhet, und dass die besondern Dinge nur handeln, um zu der Einheit zurückzukehren. (Man kann dieses Streben vollkommen mit dem Streben des Menschen nach Wissenschaft und Religion vergleichen, um durch sie zu dem Urwahren (der absoluten Einheit) im Seyn und Wissen zu gelangen.)

Die magnetische Linie hat also nothwendig drei Punkte, deren zwei entgegenstehende sich
wie

wie Setzendes und Gesetztes, Positives und Negatives, verhalten, der dritte aber gegen beide gleichgültig erscheint. Denkt man sich, wie man denn kann, den Magnetismus als eine sich stets schaffende unendliche Linie; so kann jeder Punkt derselben als Mittel- oder Einheits-Punkt betrachtet werden, der an einen positiven und negativen Punkt angränzet, welche beide in eben dem Grade mehr oder weniger Positives und Negatives in sich haben, in dem sie den Polen näher oder entfernter liegen. So unendlich vielfach diese drei Punkte in der genannten Linie bestimmt werden können, eben so unzählig sind die Naturprodukte, welche die magnetische Thätigkeit in ihren angedeuteten zahllosen Verhältnissen enthalten und repräsentiren. Die magnetische oder thätige Linie verhält sich zu der wirklichen, unthätigen und todten, wie sich das stets Fliessende zu dem Starren verhält. Man kann daher den *blofs* affirmirten, ruhenden Magnetismus *Starrheit*, und den lebendigen und stets affirmativen die *in das Leben gerufene Starrheit* nennen, und er kommt in der Natur wirklich unter beiden Gestalten vor. Was nämlich in der Natur wirklich Starrheit genannt wird, ist reell die als blofs affirmirt und ruhend gesetzte Form des Magnetismus; der eigentliche Magnetismus aber bleibt eben deshalb, in dem Gegensatz mit jener, die *in das Leben gerufene Starrheit*, weshalb der Magnet, der reine Repräsentant dieser Thätigkeitsform, auch nothwendig mit dem Eisen, dem Maximum der Starrheit, koincidiret. Da der Magnetismus, auf unzählig verschiedenen

Stufen,

Stufen, durch die ganze Natur hin herrschet, und er nothwendig das Setzen von zwei entgegenstehen den Endpunkten ist (S. 105.); so erscheinen diese nicht nur im Ganzen, sondern auch an jedem einzelnen Weltkörper. Im Ganzen betrachtet heißt der *positive* Punkt oder die affirmirende Seite des Magnetismus die *nördliche Weltpolarität*, die *negative* oder affirmirte hingegen die *südliche Weltpolarität*; in dem einzelnen Weltkörper (wie z. B. in der Erde) hingegen jene der *Nord-*, diese der *Süd-Pol.* — Da der Magnetismus die lebendige Starrheit ist, so setzt er in jedem Körper, in den er in seiner Lebendigkeit eintreten will, nothwendig ein der Natur seiner lebendigen Starrheit entsprechendes Verhältniß der affirmirenden und affirmirten Theile dieses Körpers, d. h. entweder Erhöhung der Thätigkeit oder Affirmation, oder aber der Ruhe und Kohäsion (des Affirmirten). Daher kann kein Körper magnetisch werden, ohne in seiner Kohäsion erhöht oder vermindert, oder ohne eine bestimmte, relative Synthese von Contraction und Expansion zu werden, die dem Wesen der magnetischen Thätigkeit entspricht. Die verschiedenen Stufen der magnetischen Thätigkeit in den verschiedenen Weltkörpern verhalten sich, wie sich die relativen Synthesen von Contraction und Expansion auf denselben im Ganzen verhalten. — Die in der magnetischen Thätigkeit auf allen möglichen Punkten eintretende Einheit von Gegensätzen ist immer nur eine relative: denn jeder mögliche Vereinigungspunkt von Gegensätzen hat das $a = a$ potentiâ wieder in sich, er ist also
Ein-

Einheit der Vereinigung, demnach auch von dem Vereinigten, dem Gegensatz, und in jedem der letztern kehret das ganze Existenzverhältniß wieder zurück (et sic in indefinitum). Da der Magnetismus von der lebendigen oder affirmativen Seite das, was die Starrheit von der ruhenden (todten) oder affirmirten Seite ist, jene aber sich zu dieser, wie die Seele zu dem Leibe, verhält; so ist der Magnetismus überhaupt die Seele, das Setzende und Thätige alles Starren, Ruhenden und Seyenden, d. h. Seele und Bedingung aller Materie, folglich *conditio sine qua non* für die Construction aller Materie, wenn sie auch, nachdem diese einmal geworden ist, nicht mehr Magnetismus genannt wird. Da die ganze magnetische Linie ausserdem eine lebendige, nie geendigte, Selbstreproduktion eines Punktes ist, in welchem $a = a$ potentiâ ist und actu hervortritt, sie folglich eine stetige Fortsetzung des Gleichen in dem Gleichen seyn muß; so ist die magnetische Thätigkeit auch das Princip aller jener Thätigkeit in der Natur, wo das Gleiche sich in dem Gleichen fortsetzet. Heißt eine solche Fortsetzung des Gleichen in dem Gleichen aber *Fortpflanzung*; so ist er nothwendig das bedingende Princip aller Fortpflanzung. Auf die verschiedenen Namen kömmt es bei Bestimmung des Wesentlichen nicht an. So wenig man nun Grund hat, eine starre Materie anzunehmen, um die Starrheit überhaupt zu erklären; eben so wenig bedarf man vernünftiger Weise einer magnetischen Materie, um den Magnetismus zu begreifen, wenn man anders nicht das mit dem

Be-

Begriff der Materie bezeichnen will, was *eigentlich* Thätigkeit heissen soll. — Da die Thätigkeit der Natur, welche Einheit setzt mit Beziehung auf die Zweiheit, nach dem Gesetze $a = a$, in der Sphäre der *Einheit* oder des reinen Affirmirens überhaupt *Zeit* heisst, die magnetische Thätigkeit aber mit jener wesentlich Eins ist, indem sie sich auf dasselbe Gesetz gründet (S. 72. 73); so ist klar: dass die magnetische Thätigkeit allen Dingen, denen sie verbunden ist, die *Zeitthätigkeit* einverleibt. Daher zeigt sich der Magnetismus mit den ihm verbundenen Dingen der Zeit unterworfen, d. h. *periodisch*: die Magnetnadel hat ihre Tage, hat ihre Zeit.

Da der Magnetismus, um sich in jedem einzelnen Punkte zu integrieren, und ein Ganzes ($a = a$) zu seyn, das Entgegengesetzte sucht, das Gleiche aber zurückstößt; so ist er auch *das Allgemeine aller Gravitation*: denn diese beruhet wesentlich ebenfalls darauf, dass das Positive sich mit dem ihm entgegenstehenden, von ihm relativ - getrennten, Negativen verbinde. Aus der wesentlichen Einheit der magnetischen mit der Zeit - Thätigkeit, und den unendlich - verschiedenen Graden der magnetischen Punkte, je nachdem sie dem Positiven oder Negativen mehr oder weniger zusprechen. (S. 107.), welchen die zahllosen einzelnen gravitirenden Dinge verglichen werden können, folgt ferner nothwendig das Verhältniss der Zeit zu der Gravitation: die Zeit der Gravitation ist in dem Grade verschieden, in welchem sie

sie selbst in dem Gravitirenden dem Positiven oder Negativen der Thätigkeit zusaget; sie nimmt in dem Grade zu, in welchem das Negative des Produkts herrscht, und nimmt ab, in welchem das Positive und somit sie selbst herrschend wird.

§. 34.

Die unter b (§. 32.) genannte Thätigkeitsform der Natur, welche unter der Form der Allheit, des *Raumes* oder des *Nebeneinanderseyns*, hervortritt, welche demnach von der reinen Linie abgehet und in das *Nebeneinander* (die *Breite*) wirkt, heisst *Elektricität*. Dafs diese nur Thätigkeitsform unter dem Gesetz des *Nebeneinander*, der blofsen *Fläche* und *Breite*, ist, oder dafs sie nur auf die Oberfläche, nicht in die Tiefe, der Körper gehet, erhellet unter anderem schon daraus: dafs sie, wie die Erfahrung (die nothwendige Leiterin des Philosophirens) lehret, von der Rauheit oder Glattheit der Körper abhänget, welche doch die Tiefe, das Innere oder die Substanz der Körper, nichts angehet. Zwar wirkt die Elektricität durch den ganzen Körper, aber nicht der Tiefe, sondern der Breite nach: nicht der *Tiefe* nach, sonst müfste sie diese (d. h. den Stoff, die Substanz) bestimmen oder verändern, was nicht geschiehet; aber der *Breite* nach: denn diese ist die Form der Allheit im Gegensatz gegen die der Einheit (§. 32). Eben deshalb erzeugt die Elektricität in den Körpern auch gewaltsame Cohäsionsveränderungen, je nachdem sie das Affirmirende und

Han-

Handelnde oder das Affirmirte und Gesetzte (das Seyn) bestimmt. Sie ist nicht dem *Wesen*, sondern nur der *Form* nach von dem Magnetismus verschieden: denn auch sie stehet unter dem Gesetze $a = a$, oder ist vielmehr ein bestimmter Actus dieses Gesetzes, das in allem Existiren waltet. Da die Breite sich zu der Länge verhält, wie der Winkel zu der geraden Linie; so wird die Form der Breitethätigkeit unter der Form des Winkels thätig seyn. Das Affirmirende und Handelnde sucht auch hier, wie in dem Magnetismus, das Affirmirte und Seyende: denn beide streben, nach dem Gesetze $a = a$, wenn sie in Produkten relativ getrennt sind, sich zu ergänzen und Eins zu seyn, um dem Princip des Existirens zu gleichen (S. 106). Jede Sphäre des Seyns, jeder Körper und Theil der Materie, ist in sich Ein relatives Ganzes, Eine relative Einheit von Positivem oder Setzendem und von Negativem oder Gesetztem ($a = a$), und *insofern* ist kein Körper ein der Ergänzung bedürftiger, kein differentier. Aber die Dinge unterscheiden sich selbst von einander durch das relativ- verschiedene Verhältniß des Positiven und Negativen in ihnen, indem in dem einen dieses, in dem andern jenes relativ-vorherrschend ist. Das Positive oder Negative eines Körpers sucht sich nun hier nicht in der geraden Linie (als Magnetismus), sondern in der *Breite*, unter dem Winkel; er sucht daher das ihn Integrirende (das Entgegengesetzte) nicht *in* sich, sondern *ausser* sich, und strebet deshalb sich mit andern ihm entsprechenden Körpern, deren

deren hervorstechende Seite die seinige zu integrieren vermag, zu verbinden, mit ihnen in Cohäsion zu treten, d. h. sie zu *berühren*. Theilt der eine dieser Körper in der Berührung (diese mag simultan seyn, wie die bloße Cohäsion, oder successiv, wie die Reibung) dem andern von ihm differenten sein Positives mit, so entsteht in diesem Verminderung der Cohäsion: denn diese ist in dem Grade erhöht, in welchem das Negative (Kontrahirende) herrscht; theilt er ihm aber das Negative zu, so wird seine Cohäsion nothwendig erhöht. Hebt sich endlich auf diese Weise durch das gegenseitige Mittheilen und Empfangen die relative Verschiedenheit des Positiven und Negativen in beiden Körpern ganz auf; so verwandelt sich der erste Kampf von $a - b$ und $a + b$ *) am Ende in die gegenseitige Thätigkeit von $a = b$ oder $a = a$. Diese Vereinigung der Zweiheit zur Einheit kündigt sich in diesem Proceß durch die Erscheinung des *Licht's* an: denn das Licht ist eine reine Thätigkeit, deren Seyn (Materie) ganz in dem Handeln, und deren Handeln (Bewegendes) ganz in dem Seyn untergegangen ist, in welcher also Setzendes und Gesetztes, Handeln und Seyn, vollkommen Eins sind, und welche das $a = a$, die Wesenheit des absoluten Existirens, rein ausdrückt. In dem Magnetismus wird die

Ein-

*) a bezeichnet hier das Positive, b hingegen das Negative, folglich jenes das früher genannte a affirmans, dieses das a affirmatum.

Einheit (welche in dem $=$ ausgedrückt ist) *nur* in Bezug auf die *Zweiheit* (S. 46.) gesetzt, und daher erscheint das Licht nicht in ihm; in der Elektrizität aber kömmt es zur Aufhebung aller Differenz, d. h. zur wahren Einheit des Existirens ($a = a$). So nothwendig Anfangs die relativen Gegensätze des Positiven und Negativen, deren Repräsentanten zwei differente Körper sind, zur Hervorbringung der Einheit (der Lichterscheinung) daseyn müssen; so gewiß sucht jeder einzelne dieser Körper die relative Einheit des andern, die sein Selbst ist, aufzuheben, ihn folglich zu vernichten, ihm z. B. sein plus von Positivem zum Theil zu nehmen, aber ihm auch nothwendig zugleich sein Negatives zu geben, und so zur Einheit zu gelangen.

§. 35.

Die unter c (§. 32.) genannte Thätigkeitsform der Natur, welche unter der *Einheit* der beiden ersten Formen, der *Einheit* und *Allheit*, der *Zeit* und des *Raumes*, zugleich hervortritt, welche demnach die Richtung in die Länge und Breite innigst vereinigt, beide zu einem Dritten verbindet, das eben deshalb höher als sie und keines derselben ist, und in die *Tiefe* wirkt, — diese Thätigkeitsform heisst *Chemischer Prozess*, welcher eben deshalb *alle* Richtungen der Existenz, d. h. alle Formen der Cohäsion, alle Dimensionen, bestimmt. Er ist daher das Tilgende aller Länge und Breite in der Materie, und diese gehet, sind ihr jene geraubt, in das *Wasser* über

über, das *nur* Tiefe, aber keine bestimmte Länge und Breite hat. Denn wie das Wasser die Dimensionslose, nicht starre und nicht fest kohärente, Materie ist; so ist es der chemischen Thätigkeitsform einerseits Medium des Handelns, andererseits ist es selbst wieder das nothwendige Produkt dieses Handelns. Insofern diese Thätigkeitsform der Natur die erste und zweite Dimension, Starrheit und Cohäsion, an den Körpern aufhebt, und die dritte Dimension setzt, Starrheit aber, als Ausdruck der ersten, und relative Cohäsion als Ausdruck der zweiten Dimension, die Qualität eines Körpers bestimmen; wird die chemische Thätigkeitsform nothwendig nach Aufhebung des Qualitativen der Körper und der Form derselben tendiren: denn sie (a) setzt den in ihre Wirkungssphäre tretenden Körper (b objektum) nothwendig sich gleich, so daß aus dem anfänglichen Verhältniß $a + b$ das andere dem Gesetz der Existenz gleiche $a = b$ (vergl. §. 34.) hervorgehet. Die chemische Thätigkeitsform vermag also nur die Qualität, keineswegs aber das Wesen, die Substanz, der Dinge zu bestimmen: denn die letztere ist mit jener weder Eins, noch ruhet sie auf ihr, vielmehr ist die Substanz der Träger der Starrheit und Cohäsion, d. h. der Qualität. Was chemisch auflösbar ist, das ist auch chemisch zusammengesetzt (denn die Natur wirkte chemisch, ehe es noch Chemiker gab); ist nun die Substanz nicht chemisch zu verändern, so kann sie auch nicht als chemisch zusammengesetzt betrachtet werden. Will man daher, um die Substanz eines Körpers bestimmen zu können, ihn che-

chemisch nach Stoffen zerlegen; so bestimmt man dieselbe eben deswegen gar nicht, weil sie überhaupt nicht chemisch bestimmt werden kann, indem die chemische Zerlegung der Materie nichts anders als ein Verändern der Starrheit und Cohäsion in die dritte Dimension ist, und die Stoffe, welche die chemische Analyse in den Körpern findet, sich erst durch und in dieser Analyse bilden, folglich selbst wahre Produkte der Zerlegung sind. Man hat das chemische Verändern der Körper mit Unrecht ein Potenziren der Materie genannt: denn wäre es dieß, so müßte die Substanz der Materie potenzirt werden, d. h. a müßte a^2 werden. Da nun aber die Substanz in dem chemischen Prozeß unverändert bleibt; so müßte man bei jener Behauptung eines Potenzirens der Materie (Substanz) diese zugleich als a und als a^2 , d. h. *als* solche und *nicht* als solche setzen, was widersprechend ist. Die Materie oder Substanz wird also im chemischen Prozeß nicht potenzirt, sondern nur deren *Form* oder *Cohäsion* auf eine verschiedene *Stufe* gesetzt, je nachdem jene erhöht oder vermindert wird. Diese Stufe kann aber so wenig *Potenz* genannt werden, als man $2 + 3$ der Größe 2^3 gleich setzen kann. — Der Uebergang von der Zweiheit zur Einheit in der dritten Dimension (in das Flüssige) heißt Auflösung (*solutio*), deren Produkte, wenn das Aufgelöste dem rein-Materiellen, der Metallwelt, angehört, *Säuren* genannt werden: denn diese sind nichts anders als die flüssig gewordene Metallität. In dem Wasser sind die Dimensionen und Stufen der Cohäsion untergegangen in die

reine *Tiefe*: in dieser sind Materie (Seyn) und Thätigkeit Eins geworden. Lösen sich diese beiden nun mit jener in Ein vollkommenes Handeln, in die innigste Einheit auf, so daß auch die Materie ganz lebendig und thätig wird, so tritt das *Feuer*, das ganz Dimensions- und Gegensatzlose, hervor, in welchem das Positive und Negative, das Seyn und Handeln, vollkommen versöhnt sind, und die *Einheit* in dem göttlichen Existiren unter der Raumform als herrschend geworden erscheint.

§. 36.

Das Affirmirende oder Positive der Natur herrscht aber nicht nur in der *Form* des Existirens, sondern auch (§. 32) in dem *Wesen*, der *Substanz*, desselben: denn das göttliche Existiren ist immer ganz und sich gleich, also ganz und ungetheilt in dem Wesen, wie in der Form des Universums (§. 1. 2). Aber auch hier, wo das Thätige dem *Wesen* der Dinge einverleibt ist, erscheint es nothwendig wieder unter *allen* Formen des Existirens, folglich unter der Form der *Einheit*, der *Allheit* und der *Vereinigung* beider. Diese drei Formen des Thätigen in dem Wesen entsprechen daher, auf *ihre* Weise, ganz den drei vorher (§. 33. 34. 35) genannten Thätigkeitsformen: daher jene auch in diesen, welche mit dem *Wesen* immer in Verbindung bleiben müssen, stets vorkommen, obgleich wir solche jetzt *für sich* zu betrachten haben. — Während wir vorhin (§. 33) die
die

die Thätigkeit in der *Form* des Dinges betrachten, wo sie sich von dem Körper nicht losriß; erscheint sie hier selbst als das *Wesen*, als Positives oder Bezeugendes ohne Körper, obgleich *an* demselben und in Beziehung auf ihn; die Thätigkeit spricht sich hier als Thätigkeit, das Bezeugende als Bezeugendes *von sich*, nicht eines schon Bezeugten, aus. Unter der ersten Form (§. 32. a), nämlich der der *Einheit* oder der *Zeit*, welche im Magnetismus zur Länge ward, heißt diese *sich selbst* affirmirende Thätigkeit *Klang*; unter der zweiten (*ibid.*) *Licht*, und unter der dritten *Wärme*. — Wie der Magnetismus die Thätigkeitsform der Natur unter dem Gesetz der Zeit oder, im Gegensatz mit dem Raum oder der Breite, unter dem der reinen Länge ist; so ist der *Klang* das den Fesseln der starren Materie sich selbst entwindende Thätige dem *Wesen* nach, oder er ist die in der Welt wiedertönende Bezeugung und Bekräftigung des Dinges, welches, als solches, selbst eine relative Einheit des Seyns und Handelns, des Gesetzten und des Setzens, folglich ein Abdruck und Repräsentant des existirenden Absoluten ist. Während im Magnetismus die Einheit des Positiven und Negativen nur relativ, ist sie in dem *Klange rein* und vollkommen: denn der Körper (die Materie) ist ein *ganzer Klang* (durch und durch tönend), jener ist daher ganz dem Thätigen hingegeben. Wie aber Magnetismus und Klang *wahrhaft* nur Eine Thätigkeit sind; eben so erscheinen beide nothwendig an einem und eben demselben Dinge, nämlich an dem rein - Starren, dem *Metall*. Der
Klang

Klang ist daher durch die vollkommene (aktive) Cohäsion bedingt, aber in und mit ihr auch zugleich gegeben. Diese Klangthätigkeit, die, wie alle Thätigkeitsformen (§. 32. 33 etc.), durch das ganze Universum dringt, ist das Princip aller *Sonorität* in dem Anorgischen, aller *Stimme* und *Sprache* in dem Organischen, und wird deshalb, da sie ein Affirmiren ist, wie die *Vernunft*, selbst das Medium und die Form, durch welches und in welcher diese ihre Thätigkeit kund thut. Sie ist es, diese Stimme und Rede der Gottheit, welche der Grundton unseres ganzen Tonsystems, das Grundwort unserer Sprache und Rede ist. — Ist diese sich selbst und das Wesen der Dinge affirmirende Thätigkeit, unter der Form der Allheit dennoch als Einheit erscheinend, nicht mehr an und in dem Körper, wie der Klang, sondern frei und losgebunden von ihm, ist sie folglich das Bezeugende der Natur, ohne *an* das Bezeugte in seiner Erscheinung gebunden zu seyn; so erscheint sie in ihrer reinen Einheit als *Licht*. Das Licht ist also die reine Einheit des Handelns und Affirmirens in der Natur, oder das reine Existiren Gottes *in* dem Existiren des Universums von Seiten seiner Allheit (§. 3). Es ist demnach schlechthin *einfach*, weil es reine *Einheit* ist, und ein vollkommen *Positives*, weil es ganz *Thätigkeit* und Affirmation ist. Da es einfach ist, so ist seine Qualität von seiner Substanz nicht verschieden. Um das Licht nicht für ein zusammengesetztes zu halten, muß man sich hüten, das *erscheinende* mit dem *wahren* und *reinen* Lichte, die Licht-
stoffe,

stoffe, welche durch relative Vereinigung von Cohäsionsloser Materie mit dem Lichte entstehen, mit der *wahren Lichtsubstanz*, oder seine *irdische* Qualität mit seinem *ursprünglichen* Wesen zu verwechseln. Das *reine* Licht (= Affirmation in dem Existiren) erscheint nur als *Leuchtendes* im Gegensatz mit dem Nichtleuchtenden, dem Körper oder der Finsterniß; es erscheint daher nur als ein Kampf zwischen Positivem und Negativem, zwischen dem Princip des *Tages* (dem Lebendigen und Affirmirenden) und dem Princip der *Nacht* (der Schwere und Materie). Alles erscheinende Licht ist daher nicht mehr das reine, Gegensatzlose Licht; sondern das bloß Leuchtende, welches sich schon zum Theil mit der Materie verbunden hat. Die Materie ist Ausdruck der Allheit, das Licht aber Repräsentant der Einheit in dem Existiren des Universums. Indem das Licht daher in die Allheit der Natur hereintritt, wird es eine mit der Allheit verbundene Einheit, d. h., ein relativ - getrübt (gefärbt) Licht. Das *reine* Licht verhält sich also zu dem *erscheinenden*, wie das Urwissen zu dem existirenden Wissen, (S. 15. 16.); folglich ist der *allgemeinste* Ausdruck des Lichts überhaupt $= \frac{x}{a = a}$; nämlich $= x$ von Seiten seines Urwesens und Nichterscheinens, $a = a$ aber von Seiten seines Existirens und Erscheinens. Die drei Momente der Thätigkeit des getrübt oder erscheinenden Lichtes, nämlich die der bloßen *Expansion*, der *Reflexion* und der *Refraktion*, verhalten sich wie die

die drei Dimensionen der Form der Allheit, des Raumes, oder wie die drei Thätigkeitsformen (§. 33—35.) der Natur. — Die *Wärme*, als Thätigkeit unter der Form der *Vereinigung der Allheit und Einheit*, d. h. der *Tiefe*, ist auf der Seite des Affirmirenden in der Natur das, was das Flüssige auf der Seite des Affirmirten (des Seyns) ist (§. 35). Da sie ein Handeln in die *Tiefe* ist, so erfüllt sie alle Materie nach dieser Richtung: sie durchdringt die Körper in allen ihren Theilen, und darf also nicht als bloße Expansion erfaßt werden, so wie sie auch mit dem Wärmestoff, welcher eine Vereinigung von Materie und Wärmethätigkeit ist, nicht verwechselt werden darf.

§. 37.

Haben wir bisher zuerst (§. 33—35.) das Affirmirende oder Positive in der Natur (der Allheit des Existirens) von Seiten der *Form*, und dann auch (§. 36.) von Seiten des *Wesens* betrachtet; so müssen wir eben dieselbe jetzt auch von Seiten der *Einheit des Wesens und der Form*, welche das Wesen der *organischen Thätigkeit* (§. 10.) ist, betrachten. Aber auch hier kehren (§. 2.) die drei schon bezeichneten (§. 32.) Momente der Art und Richtung dieser Thätigkeit wieder. Wie die erste dieser Formen der Thätigkeit (§. 33.) jene ist, in welcher das Gleiche sich selbst fortsetzt, und, im Fortstreben, dennoch seine Selbstheit bewahrt; so erscheint auch das unter dieser Form stehende Affirmirende des Organischen als Fortsetzung

setzung seiner selbst, folglich als stetige Rekonstruktion des Organismus, d. h. als *Reproduktion*. Diese hat aber, wie der gesammte Organismus, zwei nothwendige Seiten des Selbstaffirmirens. Wie nämlich der Organismus und jedes Ding im Unisersum zwei nothwendige Seiten seines Existirens hat, die eine, von welcher es nur *in sich*, und die andere, von welcher es *in dem All* ist und zu seyn strebt; eben so strebt auch die reproduktive Thätigkeit des Organismus Theils sich selbst zu wiederholen, um *in sich selbst*, Theils sich selbst wieder zu reproduciren, um in *einem Andern* zu seyn. Die erste Art der reproduktiven Thätigkeit des Organismus heisst *Reproduktion* im engern Sinne, oder auch *Wachsthum* des Organismus; die letztere hingegen ist die Reproduktion des Organismus in einem *andern* Organism, folglich Selbstaffirmation der organischen Einheit unter der Form einer relativen Differenz, und diese heisst *Zeugung*. Wenn die erste Form dieser reproduktiven Thätigkeit als *aktuelle* unendliche Möglichkeit *von sich selbst*; so kann die letztere als *aktuelle* Möglichkeit *anderer* organischen Dinge, *als Anderer*, betrachtet werden. Jene Form ist die der Einheit und Selbstheit, diese die der Allheit und Mehrheit. So unmöglich beide Formen sich schlechthin trennen können (§. 2.), so nothwendig kehren beide in der Reproduktion des Organischen wieder. — Ist aber das Affirmirende des Organismus nicht eine Möglichkeit von sich selbst, sondern *blofs* von *andern* Dingen, Theils um *diese* sich selbst, Theils um ihnen *sich* zu

zu geben, folglich sie *mit sich* und sich *mit ihnen* zu verbinden, es seye durch *blofse innere* oder zugleich durch *innere und äussere* Bewegung, so heifst sie *Irritabilität*. — *Verbindet* der Organismus in seinem Affirmiren hingegen diese *beiden* Formen und Richtungen desselben, so dafs er, indem er *sich selbst* dem Wesen nach producirt, eo ipso auch zugleich die *andern* Dinge für sich als wirklich setzt, und diese dadurch in ihn selbst fallen, folglich die Affirmation der organischen Thätigkeit über sich selbst hinausgeht, aber nur um in sich zurückzukehren; so wird diese Thätigkeit desselben *Sensibilität* genannt. Diese ist demnach zugleich die Einheit und Allheit der Affirmation in dem Organischen.

III. *Von dem göttlichen Existiren unter der Form der Vereinigung der Allheit und Einheit, oder des Raumes und der Zeit.*

§. 38.

Das göttliche Existiren, an sich betrachtet, ist zugleich und ganz Einheit und Allheit. Indem aber diese beiden Attribute des Göttlichen selbst wieder die *Formen* des göttlichen Existirens werden; so scheidet sich in dem Universum die *Einheit* des göttlichen Existirens von der *Allheit* derselben relativ aus, und jene erscheint, in dem Auseinandergezogenseyn des Existirenden, als das *Streben* nach *Allheit*, so wie diese als das *Werden* der *Einheit*. Dieses Streben und Werden erscheint

scheint dort als Erfüllung der *Zeit*, hier als Erfüllung des *Raumes*. Beide, insofern das göttliche Affirmiren und Existiren das Erfüllende beider Sphären ist, sind, in *Vereinigung* gedacht, das Wesen und die Bedeutung der *Geschichte*.

Das göttliche Existiren unter der Form der *Einheit* (die auch hier im relativen Geschieden-seyn (§. 2.) wiederkehret) ist das Existiren in der *Zeit* oder im *Nacheinanderseyn*, mit Unterordnung, obgleich nicht mit *gänzlicher* Ausschließung, des Räumlichen. Dieses Existiren ist ein *Werden*, eben weil es ein *Nacheinanderseyn* ist. Der Inhalt dieses Werdens ist die göttliche Idee, und zwar die Idee der vollkommenen Einheit des Affirmirenden und Affirmirten, des Wissens und Seyns, folglich die Idee des *Menschen* (§. 57.), wie sie in Gott ist und aus ihm stammt. Dieses Werden der unendlichen Idee des *Menschen* in der Zeit, welches, wie eine unendliche Linie sich in unendlich vielen Punkten, in der Linie der Zeit sich in unendlich-vielen einzelnen Momenten (deren jeder ein Menschenleben ist) repräsentirt und als ein relatives Ganzes darstellt, ist das Wesen und die Bedeutung der *Geschichte der Menschheit*. Der Anfangspunkt dieser Geschichte verhält sich zu den folgenden Perioden der Weltgeschichte, wie sich in der allgemeinen Formel des Wissens (S. 15.) x zu $a = a$ verhält: in dieser ersten Periode der Geschichte waren die Menschen in allem ihrem Wissen und Seyn dem Ungetrennten, Reinen und Ursprünglichen (mocht' es sich auch
als

als roh und ungebildet aussprechen) noch verwandt; ihr Wissen war nach Ahndung und religiöse Kontemplation (S. 27.), ihr ganzes Wollen und Seyn noch Unschuld und ungekünstelte Natur. Dieß ist der Charakter der ältesten Welt des Orients, wo die Gottheit ihr Ebenbild, den Menschen, zuerst erzeugte, weil dort (denn auch ein Sohn der Natur sollt' er seyn) das der Vernunft entsprechende Lichtprincip vorherrschend ist. Dessen ungeachtet waren auch schon in diesem Kindesalter der Menschheit die Keime späterer Zeiten vorhanden (vergl. §. 1. 2.). — Die folgenden zwei Weltperioden verhalten sich zu einander, wie Reales zu dem Idealen, Objektives zu dem Subjektiven, äusseres Leben zu dem innern. Daher die äussere Grösse der klassischen Alten und die intensive der Neuern, Jener Muth, Stärke und Nationalgeist, Dieser Demuth, Frömmigkeit und Gottesliebe; daher Jener herrliche Organisation des äussern Lebens, in dem Wissenschaft, Religion und Kunst öffentlich wurden, und die Zurückziehung Dieser in das innerliche Leben, das Wissenschaft und Kunst in Hörsäle und Stuben verwies, und die Religion im Ganzen zu einem häuslichen Gottesdienst umschuf. — Die diesen beiden folgende dritte Periode wird auf eine höhere Stufe führen, welche der Einheit jener beiden gleichen dürfte, obgleich sie am Ende wieder (nach dem Gesetze $a = a$) in die neue Hervorhebung der Gegensätze übergehen muß. — Den allgemeinen Charakter der zuerst genannten drei Weltperioden, der ältesten, alten und neuen, theilt auch a) sowohl die Geschichte der Organisation

sation ihres *äussern* Lebens (die Geschichte ihrer Staaten), als b) die ihres *innern*, das letztere mag nun in Rücksicht auf die *Wissenschaft*, als die *Religion* und *Kunst*, betrachtet werden (vergl. §. 57 — 60.).

Gegenüber der Menschheit hat aber auch die gesammte *Natur* ihre Geschichte: denn auch die *Allheit* des Existirens, die *Raumerfüllung*, fällt in die *Zeit*, und hat in dem *Seyn* auch eine Seite, von der sie ein *Werden* ist. Dieses Werden und den Inhalt desselben zu erfassen, ist das Geschäft und die Bedeutung der *Naturgeschichte*, die nicht mit Naturbeschreibung zu verwechseln ist. Leider muß sich diese, wegen der Beschränktheit unseres Wissens von der *gesamten* objektiven Welt, auf die *Geschichte der Erde* einschränken, welche jene insofern einigermaßen zu ersetzen vermag, als die Erde, ein integrierender Theil der Welt, auch in ihrer *Geschichte* die Natur des Ganzen in sich trägt. Die Geschichte des *Mineral-*, des *Pflanzen-* und *Thierreichs* befolgt in ihrem Gange, auf *ihre* Weise, denselben Typus, welchem die Menschengeschichte folgt. Von einem Urmetall aus, welches der Kern der Erde ist, haben sich die übrigen Metalle auf eben die Weise abgesondert und in Vielheiten gespalten, wie die Nationen von Einem Menschenexemplar abstammten; jene können daher auch, wie diese als die akklimatisirten Urmenschen, als das verschieden akklimatisirte Urmetall betrachtet werden. Wie ferner das Menschengeschlecht, so nahm auch die Pflanzen- und Thierwelt in
Asien

Asien ihren Anfang und ihre Geschichte. Asien ist das Urland der *Pflanzen*: daher findet man dort noch die Urarten vereinigt, die sich in Europa vertheilten, z. B. an dem Fusse des Berges Ararat die Pflanzen Armeniens, etwas höher die in Frankreich gewöhnlichen, noch höher die, welche Schweden erzeugt, und auf der Spitze die sogenannten Alpenpflanzen, die auch an dem Nordpol gefunden werden. In Rücksicht auf ihr Werden im Raume befolgen die Pflanzen auf *ihre* Weise die Gesetze der Himmelskörper (vergl. §. 56.): einige gleichen den Fixsternen, indem sie nur einem Klima, einer Breite, angehören; andere (wie das gemeine Haidekraut, *erica vulgaris*, die Heidelbeere, *vaccinium Myrtillus*, die Erdbeere, *fragaria vesca*) den Planeten, die durch ihre Gesellschaftlichkeit eine Welt für sich bilden, auf grossen Räumen sich verbreitend; und einige sind die Cometen der Pflanzenwelt, indem sie (wie z. B. die Vogelmiere, *alsine media*) an keinen bestimmten Kreis (kein Klima) sich binden, sondern überall fortkommen. Aber auch des *Thierreichs* Mutterland ist Asien: daher die Originale aller europäischen und der meisten andern Thiergattungen dort zu suchen sind, wie z. B. der asiatische Schakal zuverlässig die Hauptrace unserer Haushunde ist, welche sich durch den Einfluß fremder Klimate und die Begattung mit andern Thierklassen verändert haben. — Ein und dasselbe Zeit-Gesetz herrschet in allen diesen Veränderungen; und wenn selbst die Erde, in dem Verhältnisse zu ihrem Centrum, der Sonne, in dem

Laufe

Laufe der Zeit ihre Axe neigte, und von ihr abzufallen strebte; so stehet dieß in innigster Verbindung mit dem (vielleicht) gleichzeitigen Abfall der Menschen von Gott, indem sie aus dem Stande der Unschuld (S. 125.) in die Differenz des Seyns und Wissens übergiengen.

Zweite Sphäre der Philosophie.

Von der göttlichen Existenz überhaupt, oder von dem Affirmirtseyn und der Allheit in dem Universum.

§. 39.

Gott ist, soweit sein Wesen in der Form der Wissenschaft *rein* nachbildbar ist (S. 65. 67. etc.), die absolute Einheit von absoluter Thätigkeit und absolutem Seyn, von Bekräftigung und Bekräftigtseyn, oder von Affirmation oder Affirmirtem ($x = x$). Jedes dieser göttlichen Attribute ist das ganze Absolute dem *Wesen* nach selbst wieder: denn es ist ewig und in allem sich gleich (S. 72); nur erscheint dasselbe *hier* nothwendig unter dem allgemeinen Charakter der göttlichen *Existenz* oder des *Affirmirten*, folglich des *Seyns* im relativen

tiven Unterschiede von dem Handeln. Dieser Unterschied ist aber nur für die Wissenschaft gültig, die nicht alles *zugleich* darstellen kann: denn in dem göttlichen Universum ist das hier relativ-Geschiedene *zugleich* und in der innigsten Verbindung (vergl. §. 1. 2.). Das Seyn Gottes ist, in Bezug auf das Seyn der Dinge, die *Substanz* derselben: denn es ist allein das, wodurch sie *sind* und *bestehen*. Insofern jedem *wahren*, ursprünglichen Dinge (z. B. der Pflanze, dem Thiere, dem Organismus *überhaupt*, nicht diesem oder jenem einzelnen, *als* besonderem) in der Substanz sein Grund und Urcharakter bestimmt ist, ist in der Substanz ein *Urbild* desselben enthalten (S. 65.), und jedes Ding ist daher ein *Abbild* des Urbildes der absoluten Substanz. Nun ist die göttliche Substanz, die mit der Existenz oder dem Seyn des Absoluten gleichbedeutend ist, unter *allen* Formen dieser Existenz (S. 80. 81.) zu erfassen, weil die absolute Substanz das ganze Absolute ist. Wir haben demnach auch hier die göttliche Existenz unter der Form der *Einheit*, des *Idealen*, unter der der *Allheit* oder des *Realen*, und unter der Form der *Vereinigung beider* zu betrachten.

I. Von der göttlichen Existenz unter der Form der Einheit oder des Idealen.

§. 40.

Da die Form der Einheit die des göttlichen Affirmirens ist, das Affirmiren aber unter der

Form der Einheit oder der reinen Zeit das rein-
Ideelle in dem Universum genannt werden muß;
so ist die göttliche Existenz das Seyn und das Be-
stehen der ideellen oder geistigen Welt. Was in
ihr bleibt und standhaft ist, das ist göttlicher
Natur, und vermag nie vernichtet oder verän-
dert zu werden, und darauf gründet sich die *Un-
sterblichkeit*. Diese göttliche Substanz ist das
Seyn und Wesen der *Vernunft*, als des Central-
punktes der idealen Welt, ist das, was die ewige
Wesenheit der Seele bleibt, so vieles auch in ihr,
dem Einzelnen und Besondern nach, wechseln
mag.

§. 41.

Diese göttliche Wesenheit oder Substanz der
Vernunft ist das Seyn, das Reale oder der *Stoff*
derselben, und folglich auch der gesammten idea-
len Welt. Insofern nun das göttliche Affirmiren
und Wissen diesem göttlichen Stoffe der Vernunft
vermählt ist; wird dasselbe, aus diesem sich zum
Wissen und Handeln empor bildend, zu dem Quell
der *Vernunftgesetze*: denn diese sind nichts an-
ders, als die dem Vernunftstoffe oder der Seelen-
substanz einverleibte Affirmation der göttlichen
Substanz. Daher führt die Kenntniss und Befol-
gung lauterer Vernunftgesetze nothwendig zu dem
Wesen, zu der Erkenntniss und Verehrung Gottes.

§. 42.

Die göttliche *Substanz*, als das Affirmirte der
Vernunft oder das Grundgesetz derselben, spricht
sich

sich in der Sphäre der *Wahrheit* und *Wissenschaft* (§. 9. 10.) als *Gesetz* der Wahrheit und der Wissenschaft aus, und das Wissen um dieses Gesetz und dessen vielfache Seiten ist, wenn es ganz organisirt ist, *formelle Wissenslehre* oder *Logik*. Diese ergreift also die absolute Existenz, das Bleibende, in dem Ideellen, und, dem Wissen und Handeln selbst entgegengesetzt, begreift sie die göttliche Substanz in der idealen Existenz als *Gesetz* und als *nothwendige Form* dieses Wissens und Handelns. Auch ihr ist daher der Satz $a = a$ Princip und Grundform, und sie hat ganz Recht, diesen als *formell* zu erfassen, wenn sie nur das *Wesentliche* und *Affirmirende* desselben nicht ganz läugnet und ausschließt, weil dieses sich von dem Formellen in dem Universum nie *absolut* ausscheidet, sondern ihm nur *relativ* unterordnet.

§. 43.

Als das Affirmirte und Grundgesetz der Vernunft spricht sich die göttliche Substanz in der Sphäre des *Rechts* (§. 13. 14.) als Princip der *Gesetzgebung*, in der Sphäre der *Tugend* als *ethisches Gesetz* (§. 16—18), und in der der *Religion* als Princip und Grund alles Inhaltes und aller Form der Religion, d. h. als *Offenbarung* derselben, aus (§. 22—25). In diesen drei Sphären kehren alle *drei Formen* der göttlichen Existenz (§. 2.) wieder, denen in der göttlichen Substanz *Wahrheit*, *Güte* und *Schönheit* (§. 12.) entsprechen. Das Gesetz der göttlichen Existenz, welches auch wesentlich das des gött-

göttlichen Existirens ist, ist demnach die Grundregel alles Rechtlichen, Moralischen und Religiösen, sowohl dem *Inhalt* als der *Form* nach. Es ist *wesentlich* eine und dieselbe göttliche Substanz, welche sich, dem Inhalt nach, in dem ersten als *Rechtlichkeit*, in dem zweiten als *ethische Gesinnung*, und in dem dritten als *Religiosität* ausdrückt: denn nur der Charakter jeder einzelnen Sphäre macht sie relativ - verschieden. Alle drei sind in der Sphäre des Idealen oder der Einheit das, was die *Schwere* in der realen Welt ist: denn sie sind, wie diese, auf *ihre* Weise das gegen das Centrum, die absolute Substanz, Gravitirende. *Rechtlichkeit* ist das Gravitiren der Vernunft gegen das Göttliche von Seiten der Nothwendigkeit und Wahrheit (§. 13.); *Sittlichkeit* (als Gesinnung) das gegen die absolute, göttliche Güte (§. 16.) oder das göttlich-*Freie*, und *Religiosität* (vergl. §. 59.) das gegen das absolut *Heilige* (§. 21.) Gravitirende. In dem *Recht*, als einem Bestehenden, erscheint die Vernunft als affirmirt, in der *Tugend* als affirmirend, und in der *Religion* als unter der *Einheit beider*. Die *formalen* Begriffe dieser drei Sphären sind: in dem *Rechte* — *Rechtspflicht*, *rechtliche Handlung* und *Eigenthum* (des *äussern* Besitzes und der *innern* Freiheit); in der *Ethik* — *ethische Pflicht*, *Tugend* und *ethische Güter*; und in der *Religion* — *Religionspflicht* (*Glaube*) *Frömmigkeit* und *Seligkeit* (in der Hoffnung der *Unsterblichkeit*) (S. 150.)

§. 44.

Als das Affirmirte und Grundgesetz der Vernunft spricht sich die göttliche Substanz in der Sphäre der *Schönheit* (§. 26 — 28.) als *Stoff* der *Kunst* aus. Das Göttliche ist also das von der Kunst Darzustellende und Bildbare, das, dem sie die Form der Schönheit giebt. Das Göttliche wird folglich von der Form der Kunst begränzt, und das Allgemeine tritt mit dem Besondern zu einer vollkommenen Einheit zusammen. In dieser Vereinigung des Allgemeinen und Besondern tritt die Eine göttliche Substanz des Schönen in eine Mehrheit der *Götter* auseinander, in denen jene auf eine *reale* Weise angeschaut und dargestellt wird. Diese Göttergestalten, die für die Kunst das, was die göttlichen Urbilder der Dinge für die reale Welt sind, treten aber nach dem Gesetze der göttlichen Existenz ($x = x$) auseinander, und bilden so eine *mythologische Welt*, die der Welt der *wahren* Dinge vollkommen entspricht. Das Centrum oder den Vereinigungspunkt bildet, in der griechischen Mythologie, der Vater der Götter, *Jupiter*, in dem die Einheit des göttlichen Seyns und Handelns, der Macht und Weisheit, das Realen und Idealen, symbolisirt ist. Indem er der *Juno* die reine *Macht* zutheilt, erhält *Minerva*, aus seinem Haupte entsprungen, die *Weisheit*, welche durch sie repräsentirt ist. Wie *Pluto*, als Repräsentant des *Realen* in dem Universum, im Reiche der Schatten und der Schwere herrschet; eben so ist *Apoll* der Repräsentant

sentant der *idealen* Welt. Wie aber in jeder Sphäre der ganze Gegensatz wieder hervortritt; so stehet neben dem Repräsentanten der realen Welt, *dem Pluto*, wieder ein Repräsentant des thätigen und formenden Princip, *Vulkan*, und ein anderer des formlosen (das Wassers) *Neptun*; und neben dem Repräsentanten der idealen Welt, *Apollo*, stehet ein Repräsentant des Reellen, im *Mars*, und ein solcher des Ideellen, in der *Venus*. — Uebrigens ist die *Form* der Kunstdarstellung dieser göttlichen objectivirten Ideen, die diese Ideen bleiben, wenn sie auch gleich *andere Namen* erhalten, ebenfalls bald real, bald ideal, bald beides in Vereinigung. Die unter *realen* Formen das Schöne darstellende Kunst ist die *bildende*, die unter *idealen* Formen darstellende die *redende*, und die beide vereinigende die *theatralische Kunst*: denn die *bildende* Kunst wählt zu ihrer Darstellung die *Formen* der *realen* Welt, in der *Musik* die der reinen *Längethätigkeit*, in der *Malerei* die der *Fläche* und in der *Plastik* die der *Tiefe*; die *redende* Kunst wählt die Formen der *idealen* Welt, in dem *Epos* die der reinen *Natur* und *Nothwendigkeit*, in der *Lyrik* die des *Idealen* und *Freien*, und in dem *Drama* die der *Vereinigung* des Nothwendigen und Freien, der *Natur* und des *Geistes*; und die *Scenik* wählt die Formen der beiden vorigen, indem sie solche zu Einem Ganzen vereiniget: in der *Mimik* erhebt sie die *plastische* Darstellung durch *Bewegung* zur *Rede*, in der *Deklamation* erhebt sie die *Rede*, durch *Bewegung* oder *Veränderun)g* welche

che

che Modulation und Accent heißt) zu der *plastischen* oder *bildenden* Kunst, und in der *Oper* verbindet sie *musikalische Malerei* mit der beweglichen *Plastik* der Aktion und mit der *Rede* zu einer organischen Einheit, welche auf diese Art den Schlussstein der ganzen Kunstsphäre bildet.

§. 45.

Das Ideale, die *Einheit*, herrscht als Form der absoluten Existenz oder Substanz nicht nur in solcher, inwiefern sie Substanz in der *geistigen* und *innern*, sondern auch in der *realen*, *objektiven* Weltsphäre ist: denn Gott ist überall ganz (§. 1.) folglich nicht nur auf *ideelle*, sondern auch auf *reelle* Weise Substanz. In dieser Rücksicht erscheint also Gottes Existenz als Substanz der *realen* Welt der Dinge. Wird aber die göttliche Substanz in der *realen* Welt selbst wieder unter der Form der *Einheit*, des *Thätigen*, erfaßt, so erscheint die Substanz nothwendig als eine in dem Realen festgehaltene oder erloschene, obgleich nie absolut und ganz erlöschende, sondern nur in und mit dem Seyn verbundene, *Thätigkeit der Substanz*. Diese, als eine dem Realen und Materiellen nothwendig verbundene, Thätigkeit der Substanz erscheint als *Kohäsion* an den Dingen. Diese ist in der Existenz oder der Substanz das, was die *Dimension* in dem Existiren oder der Thätigkeit ist; folglich ist sie das Setzende oder Affirmirende der Substanz, und eben deßwegen mit der Materie innigst verbunden. Es giebt aber deßhalb auch

so viele Formen der *Cohäsion*, als es Formen der *Dimension* giebt: nämlich eine *Längekohäsion*, welche die *aktive*, eine *Breitekohäsion*, welche die *relative*, und eine *Tiefekohäsion*, welche die *sphärische* genannt wird. Die *erste* setzt *Starrheit* der Körper und schließt die Lösung der Theile aus; die *zweite* löset die Starrheit zum Theil und entspricht also mehr dem Thätigen der Substanz, ist folglich in der Existenz das, was das *Licht* in den Existiren ist: jene die sich selbst setzende Existenz, dieses das sich selbst affirmirende Existiren; und die *dritte* löset die Gegensätze der beiden ersten so auf, daß sie in der Tiefe vernichtet zu seyn scheinen, und nicht synthetische, sondern absolute, Einheit werden: sie ist folglich in der *Einheitssphäre* der Substanz das, was das *Flüssige*, in dem die aktiven und relativen Cohäsionsformen ebenfalls verschwunden sind (§. 35.), in der Sphäre der *Allheit* der Substanz ist. Diese drei Cohäsionsreihen verhalten sich, wie die drei Formen der bildenden Kunst (§. 44.), nämlich Musik, Malerei und Plastik, und entsprechen, als *allgemeine* Formen der Welt, der Polarität der Länge (Nord und Süd), der Breite (Ost und West) und der Tiefe, wo sich die Substanz mit ihr innig verbindet.

§. 46.

Wo die göttliche Substanz mit dem Existiren oder Affirmiren so innig verbunden ist, daß dieses ganz in jene übergeht, diese Vereinigung beider aber zugleich unter den zu einer reinen Einheit

heit verbundenen beiden Formen der Existenz, der Einheit (Zeit) und der Allheit (des Raumes) stehet, da wird und ist die Substanz = *Organismus* (§. 10.): denn in diesem wird die Materie als Substanz und eben deshalb die Thätigkeit (das Beseelende) als Accidenz, aber auch das Affirmirende (Belebende) wieder zugleich als Substanz, und eben deswegen die Materie auch als Accidenz gesetzt. Der Organismus stehet unter der Form der *Einheit*, weil in ihm die Seele (das Affirmirende und Thätige) als Substanz, als Wesen, im Gegensatz gegen die accidentelle Materie, — und er stehet zugleich unter der Form der *Allheit*, weil in ihm auch die Materie als Substanz und die Seele als Accidenz gesetzt ist. Die Attribute des Organismus sind also *zugleich* substantiell und accidentell, je nachdem man sie betrachtet, und eben deshalb vereinigt der Organismus *beide Formen der Existenz in Einheit* in sich. Daher ist der Organismus ein unmittelbares Abbild des ganzen Universums, indem alles *zugleich* Substanz und Accidenz und unter *allen* Formen der Existenz ist; man kann eben deshalb das Universum den Allorganismus nennen, von dem der gewöhnlich so genannte nur eine Species ist. Jener, wie dieser, begreift also das Eine in Allem, und das All in Einem, und das in jedem Punkte wesentlich eben sowohl, als in dem ganzen Umfange. Die Theile desselben sind daher nur um des Ganzen willen und durch das Ganze, und gehen diesem keinesweges voran, sondern folgen aus ihm auf gleiche Art, wie das Universum auch die einzelnen Dinge
setzet.

setzet. Der specielle Organismus der Welt nimmt, in seiner relativen Absonderung, die Thätigkeit der Dimension in sich auf, und daher sondert sich die organische Welt in drei Seiten. In der *ersten* herrscht die Längedimension, welche Starrheit setzet und das Organische auf den bloßen Punkt zurückführet, der nie aus sich herauszugehen und das Ganze zu werden vermag, und dieß ist die *Mineralwelt*, welche eben deshalb nicht als Anorganisches, sondern als Ansatz zu dem Organismus zu betrachten ist. Daher tritt auch schon in ihr Klang und Licht (§. 36.) hervor, die sich in dem entwickelten Organismus aufs Neue und auf höherer *Stufe* *) zeigen. In der *zweiten* herrscht die

*) Man nannte die Naturstufen bisher mit Unrecht *Potenzen*: denn Potenzen, wie z. B. $a^1 = 3$, $a^2 = 9$, $a^3 = 27$, bezeichnen die *Quantität* eines Wesens (der Wurzel) oder *wie vielmal* dieses sich in sich selbst aufgenommen habe (z. B. in 9 hat sich 3 dreimal selbst wiederholt); aber die Naturunterschiede sind nicht bloße Quantitätsunterschiede, sondern zugleich Verschiedenheiten der Verhältnisse zwischen Wesen und Form, zwischen Art der Substanz und der Affirmation derselben etc. Diese *quantitative* Bezeichnung ist also nicht genügend und erschöpfend. Auch steigen die mit a^1 , a^2 und a^3 bezeichneten Stufen in der *Materie*, dem *Lichte* und dem *Leben* nicht auf dieselbe Art zugleich in der *Quantität*, als sie von einander verschiedene Stufen des Affirmirenden in der Existenz bezeichnen (S. Schelling in den Jahrbüchern der Medicin des 1ten Bandes 1tes Heft S. 66.). Diese Bezeichnung durch Potenzen ist also nur Hilfsmittel der Demonstration, keineswegs aber diese selbst.

die Breitedimension, welche die organisirte Materie der Breite (folglich der Oberfläche der Körper, der Erde) verbindet, jene selbst im Ganzen nach der Breite ausbildet, und dieß ist die *Pflanzenwelt*, in welcher das Thätige der Substanz zwar hervortritt und Theile an dem Ganzen ausbildet, aber noch dem Seyn in der Breite gehorcht und durch dasselbe gefesselt ist. Weil das Thätige der Pflanze das in ihr zur organischen Bewegung und Beseelung gewordene *Licht* ist (§. 36.); so sucht sie (wie z. B. besonders die Glashauspflanzen zeigen) das Licht selbst auf Umwegen, und breitet ihre Stengel und Blätter nach einem in ein dunkles Zimmer einfallenden Lichtstrahle hin, über hindernde Gegenstände selbst sich hinweghebend. Wie das Metall der erstarrte Ansatz zum Organismus ist, so hat auch die Pflanze wieder ihren Ansatzpunkt in der *Cotyledone*, welche die Pflanze in der Kontraktion ist (S. 8). Indem die Pflanze sich selbst relativ wiederholt und dieses Produkt mit sich verbindet, bildet sie *Zweige*, welche daher relative Pflanzen auf der Pflanze sind, und durch ihre Gegensätze die Zweiheit der Existenz repräsentiren. Schon jeder Pflanzensame ist eine Einheit von Substanz und Thätigkeit, von Negativem und Positivem: daher schlägt das sogenannte Schnäbelchen in die Wurzel zur Einheit mit dem Seyn, das Blattfederchen aber, das stets nach oben (dem Positiven oder Lichtprincip zu) stehet, in die positive Seite der Pflanze, die reine Organisation, aus. Die Wurzel ist also die *reale*, der obere Theil aber die *ideale* (dem Licht entsprechenden

chende) Pflanze: daher kann jene (die (§. 2.) dem Wesen nach das Thätige wieder in sich erfasset) die letztere wieder reproduciren, wenn sie vernichtet wird. Das Pflanzenblatt ist ein der Breitethätigkeit untergeordneter Organismus, dessen *Rippen* die Knochen repräsentiren, und dessen *Stiel* das kontrahirte Blatt selbst ist, der sich daher bei manchen Gewächsen (wie z. B. bei den Agramen) in Blattgestalt zu verwandeln strebet. Die *Blume* hat eine ihr ganz entsprechende irdische Seite in dem *Kelch*, und eine dem Licht entsprechende in der *Krone*: jener verhält sich zu dieser, wie $a^1 = 3$ zu $a^2 = 9$; daher der Kelch in der Regel um den dritten Theil kleiner ist, als die Krone. In der *idealen* Seite der Pflanze ist der *Stengel* das Reale (der Leib), und in diesem der *Knoten* das Affirmirende, das Setzende: der unterste (dem Realen nächste) derselben affirmirt daher alle übrigen. An dem Ende dieser linearen Richtung (des Stengels) bildet sich aus dem Knoten ein Mittelpunkt, der in den Kelchblättern seine Radien bildet: Länge und Breite sind hier in der sphärischen Richtung aufgehoben, und unter dem Gesetze der sphärischen Thätigkeit kehret die ganze übrige Pflanze in dem Kelch und in der Krone wieder. In diesen beiden ist daher die übrige Pflanze auf ihrer dritten und letzten Stufe organisirt, und man bemerkt auch hier das Gesetz der Existenz ($a = a$). In den Geschlechtstheilen der Pflanze gehet die Einheit wieder zur Zweiheit (in dem Positiven und Negativen, Männlichen und Weiblichen) fort, indem das Blumenblatt, sich selbst

selbst auf höherer Stufe wiederholend, in der Kontraktion zum *Staubwerkzeug* und *Griffel* wird. Diese drei Stufen der Pflanze bilden, in die *Zeit* hingelegt, drei Perioden ihres Werdens: eine *reale* in dem bloßen Entwickeln und *Wachsen* der Theile, eine *ideale* in der Bildung der *Blüthe*, und eine *identische* in der Bildung der *Frucht*. Nach diesen drei Seiten ist auch die ganze Pflanzenwelt organisirt: denn auch diese hat *drei* Sphären. In der ersten *realen*, wo das Seyn (die Materie) noch überwiegend ist, stehen *Pilze*, *Flechten* und *Moose*; in der zweiten *idealen*, wo das Licht schon in der Blüthe als herrschend hervortritt und höhere Organisation ist, stehen *Gräser*, *Lilien* und *Palmen*, und in der dritten *identischen*, wo gleiche Ausbildung der Substanz und der Blüthe zur Frucht eintritt, stehen *Kräuter*, *Gesträuche* und *Bäume* *). — In der dritten Sphäre der Organisation, wo Seyn und Thätigkeit sich zur reinen Einheit vermählt und mit der Form der Tiefe verbunden haben, stehet die *Thierwelt*, die sich auf dieselbe Art eintheilt, wie die Pflanzenwelt.

Wie

*) Diefs ist die Eintheilung für die *Wissenschaft*. Eine andere hat die *Theorie* und *Beschreibung* der Botanik zu wählen, weil diese den der Wissenschaft fremden Zweck hat, die äussere Kräuterkenntniss zu befördern und zu erleichtern. Für die Theorie und Beschreibung aber ist die bekannte Linneische Eintheilung die beste; nur muß man diese nicht mit einer rein-wissenschaftlichen verwechseln noch in Beziehung setzen.

Wie viel nämlich Stufen in dem Seyn und Leben des Thieres überhaupt sind; eben so viele Sphären der Thiere können im Ganzen unterschieden werden: denn jedes Einzelne ist dem Wesen nach Ausdruck des Ganzen. Wie die Pflanze in der Cotyledone, so hat das Thierreich in dem *Infusionsthier* den Ansatzpunkt zu der Thierbildung: denn in ihm ist das Ideelle und Belebende dem bloß Materiellen und Räumlichen fast noch ganz untergeordnet. Nach den drei Stufen des thierischen Lebens (§. 37.) theilt sich die gesammte Thierwelt in eine Sphäre, wo im Ganzen die *Reproduktion*, in eine zweite, wo im Ganzen die *Irritabilität*, und in eine dritte, wo im Ganzen die *Sensibilität* vorherrschend ist, obgleich in jeder einzelnen die übrigen Lebensmomente nicht ausgeschlossen, sondern nur untergeordnet werden. In der *ersten* Sphäre stehen, als Repräsentanten, die *Polypen*, von denen auch der Theil das Vermögen hat, sich zu reproduciren; ferner die *Molusken*, in denen die Reproduktion das Produkt nach Aussen (als Schale und Gehäus) *ansetzt* und die Selbstreproduktion (das Zeugungsvermögen) in sie verschlossen ist, indem die Geschlechter hier noch nicht getrennt sind und das Propagiren ein Sprossen ist *); und die *Insekten*, die der Reproduktion

*) Der Organismus ist in der Natur das, was in der Kunstwelt die *Plastik* ist (§. 44.). Jene erste Sphäre der Kunst, wo die Bildung der Schönheit die Richtung der Länge hat, oder wo die Linie als *gerade* Linie, als *Winkel* und *Kreis* herrscht, heißt *Architekto-*

tion so sehr unterworfen sind, daß sie gleich nach dem Grundakt derselben, der Begattung, sterben. In der *zweiten* Sphäre der Thierwelt, wo die Irritabilität herrschet, stehen *die Fische*, welche die beginnende Irritabilität repräsentiren: daher bei ihnen das Herz, das Centrum des Kreislaufes oder des ersten Momentes der Irritabilität, zuerst hervortritt; ferner die *Amphibien*, welche den zweiten Moment der Irritabilität repräsentiren, weshalb bei ihnen, auch die Lunge schon eintritt, und sie, vermöge der Stufe, auf welcher sie mit den Fischen in Berührung stehen, sowohl dem Wasser als der Luft angehören, die Sensibilität aber noch so sehr untergeordnet ist, daß man der Schildkröte den Kopf ohne Schaden abnehmen kann; und endlich die *Vögel*, welche die lebendige Bewegung repräsentiren, und, da die Luft sich in ihnen bedeutend in der Lunge organisirt hat, der Luft in der Bewegung sich ganz und gar vermählen, auch sich zu den Insekten, der dritten Reihe der ersten (realen) Thierklasse, ungefähr so verhalten, wie die Blüthe der Blumen zu der Frucht derselben: daher die Insekten jene, die Vögel aber diese heimsuchen. — In der *dritten* Sphäre der Thierwelt, wo die Sensibilität herrschet und das Gehirn, die Koncentration des Nervensystems, stark hervortritt, stehen die *Säugthiere*,

tektonik. Dieser ersten Sphäre der Kunst entspricht die erste Sphäre des Organismus, und — daher bei den Molusken die architektonische Regel des Produkts: denn Eines herrschet in beiden verschiedenen Sphären.

thiere, in denen die Sinne sich vereinigen, die in den andern Thieren einzeln sind, und welche nicht mehr, wie diese, Sinne *sind*, sondern die Sinne *haben*.

II. Von der göttlichen Existenz unter der Form der *Allheit*, der *Expansion* oder des *Raumes*.

§. 47.

Wenn die göttliche Existenz unter der Form der *Allheit* erscheint, diese aber die Substanz nicht von Seiten des Affirmirenden, sondern des Affirmirten und Realen setzt; so heißt und ist die göttliche Existenz unter der Form der *Allheit* die *reale* Substanz, oder die letztere von der Seite des Reellen, des Seyns, d. h. *Materie*, die den Charakter des Bestehens, Ruhens und Gesetztseyns unter der Form des *Affirmirtseyns* nur zu deutlich auch in der Erscheinung ausspricht. Die göttliche *Allheit* gründet sich auf die Unendlichkeit der göttlichen Existenz (S. 72.); jene erscheint daher, in relativem Gegensatze gegen die göttliche *Einheit*, als *Expansion*, neben so wie die Peripherie der Sphäre die Expansion der *Einheit* und der Mittelpunkt die kontrahirte *Allheit* ist (S. 8.). Obgleich unter der Form des *Affirmirtseyns*, der Ruhe, erscheint daher die *Materie* doch als in dem ganzen Universum expandiret und den gesammten Raum erfüllend.

§. 48.

§. 48.

Das Affirmirte oder Gesetzte und das Affirmirende oder Setzende sind in der Materie einander *gegenseitig* vermählt: die Einheit nämlich der Allheit, und diese der ersten. Wäre die Allheit *bloßs* der Einheit, das Affirmirte *bloßs* dem Affirmirenden vermählt; so würde das letztere jenes beherrschen und beschränken, d. h. die Substanz oder die Materie würde der *Concentration* unterliegen und auf den Punkt reducirt werden. Wäre hingegen die Einheit *bloßs* der Allheit untergeordnet, so würde dieselbe in der *Expansion* aufgehen und zerfallen. Nur durch die innige, gegenseitige Verbindung beider erhält die Substanz der Existenz ein koncentrisches Seyn in der Festigkeit und *Undurchdringlichkeit*, und ein expandirtes Seyn in der *Ausdehnung*, und nur so ist und wird die Substanz zur *Materie*. Was also theilbar an der Materie ist, ist nicht die Substanz: denn diese ist Eine untheilbare. Könnte man die Substanz der Materie im *eigentlichen* Sinne theilen, so müßte das Getheilte aufhören Materie zu seyn, was aber nie der Fall ist. Daher kann die Materie, dem *Wesen* oder der *Substanz* nach betrachtet, auch nicht als zusammengesetzt betrachtet werden: denn die Eine Substanz der göttlichen Existenz ist in allem und auf ungetheilte Weise.

§. 49.

Indem der Materie, die das affirmirte Reale ist, die Affirmation des Realen sich wieder ver-

bindet, und sie so wieder die Tendenz zum Leben und zur Bewegung erhält, wird sie *schwer*: denn die Schwere ist die sich selbst unter der Form der *Einheit* (der Affirmation) bezeugende und setzende *Substanz* selbst. Ohne diese Selbstbezeugung der absoluten Substanz in dem Realen, d. h. ohne die *Schwere*, wäre die Materie blofse *Masse*: denn ihr mangelte mit der affirmirenden Substanz auch die affirmirte, weil diese nicht in absoluter Trennung von jener bestehen kann (§. 1. 2.). Die Schwere verhält sich also zu dem Reellen, wie die Seele zu dem Körper, oder wie der Grund zu dem Begründeten. Sie ist dasjenige actu, was die göttliche Substanz potentiâ ist. Daher erscheint die Schwere nothwendig als ein Streben und Gravitiren nach dem Centrum der Dinge, d. h. nach der absoluten Substanz, um mit ihr Eins zu werden, und den Theil von Realität mit der absoluten Realität der Substanz zu ergänzen. Die Körper gravitiren also, vermöge der Schwere, nur nach der Erde, und diese nach der Sonne, inwiefern beide die Substanz sind; alles gravitirt also nach dem Einen, welches zugleich absolute Allheit ist. Nicht in einem andern Dinge, sondern in der absoluten Substanz zu seyn, — diefs ist die *Bedeutung* der *Gravitation*, welche die aktuelle Schwere ist; und der *Grund* derselben, dafs der *Theil* der Substanz, eben weil er Substanz ist, in dem *Ganzen* der absoluten Substanz zu seyn streben mufs, indem das Relative nur durch das Absolute bestehet, eben deshalb aber auch, wenn es aktiv wird, seine Verwandtschaft mit diesem (mit der göttlichen

chen

chen Substanz) durch das Streben, mit ihm Eins zu seyn, an den Tag leget.

§. 50.

Die vollkommene *Vereinigung der Materie mit der Schwere* bildet das Wesen des Körpers, von dem die Natur so viele einzelne Exemplare ausprägt, als ihr, der dem Wesen und der Substanz nach *unendlichen, Arten und Weisen* der *Vereinigung* jener beiden möglich sind. In dem Grade, in welchem diese Vereinigungarten sich relativ von einander unterscheiden, sind die Körper *specifisch* verschieden. Insofern die Materie von den Thätigkeiten der Dimensionen beherrscht wird, heißt sie *Erde*; die *Dimensionen* alle selbst beherrschend, alle sie auflösend und in der Einheit eine wahre Allheit werdend, *Luft*; löst sich die *Materie* aber selbst mit den Dimensionen auf zur Einheit, so heißt sie *Wasser*. Die *aktuell* oder thätig angeschaute *Auflösung* jener *Materie*, der *Dimensionen* und des *Wassers* heißt *Feuer*, durch welches alles Gesonderte und Vereinzelte sich wieder zu der Allsubstanz sammelt und mit dem Ganzen, der gesammten göttlichen Existenz sich wieder versöhnend, vereinigt.

III. Von der göttlichen Existenz unter der Form der *Vereinigung der Einheit und Allheit*, des *Setzens und Gesetztseyns*.

§. 51.

Indem die göttliche Existenz, als Substanz der realen Dinge, sich, nach dem Gesetze der Existenz

Existenz $a = a$, wieder unter *beiden* vereinigten Formen des Daseyns setzt, und auf diese Art in dem realen All sich so durch *Produkte* repräsentirt, daß deren *Materie* mit dem besondern *Princip* derselben als Eins erscheint, heißt die so bestimmte Substanz *Stoff*. Insofern sich diese Substanz wieder mit den Cohäsionsthätigkeiten (§. 45.) gattet und auf diese Art in einzelnen Produkten darstellt, treten einzelne, relativ - verschiedene, Stoffe hervor.

§. 52.

Die als Stoff mit dem Princip verbundene und Eins gewordene Materie wird, indem sie sich der *aktiven* Cohäsionsthätigkeit vermählet, in zwei relative verschiedene Stoffe übergehen, die den beiden entgegenstehenden Attributen der Cohäsionsthätigkeit entsprechen. Der erste dieser als *Produkte* erscheinenden Stoffe wird dem *Positiven*, der zweite derselben dem *Negativen* der aktiven Cohäsionsthätigkeit entsprechen: jener daher der höchsten Cohärenz fähig, dieser aller Cohärenz feind seyn. Jener heißt *Kohlenstoff*, dieser *Stickstoff*. Jener entspricht der am höchsten kontrahirten Materie, dem Metall, dieser dem luftförmig (§. 50.) aufgelösten Metall; er ist folglich nicht nur, wie die Luft, dimensionsloser Stoff, und daher alles Cohärente zerstörend (wie das Feuer, ibd.), sondern auch eben so schwer verbrennbar als die edeln Metalle.

*Die Materie ist principien, factoren, als d. Elemente
und unter sich aus jenen d. ungeschaffen? §. 53.*

§. 53.

Insofern aber der Stoff sich mit der *relativen* Cohäsion vermählet, und deren Gegensätze in Produkten repräsentiret, heißt derjenige Stoff, welcher die positive, *Sauerstoff*, der andere aber, welcher die negative Seite der relativen Cohäsion im Produkte darstelllet, *Wasserstoff*. Wegen des Gegensatzes, in welchem die aktive und relative Cohäsion gegen einander stehen, die sich beide auf *ihre* Weise wie Positives und Negatives verhalten, ist das Produkt der negativen Seite der aktiven Cohäsion dem der positiven Seite der relativen, im Ganzen, nothwendig sehr ähnlich. Daher ist der Sauerstoff wie der Stickstoff ein Produkt des der Cohäsion feindlichen, dimensionslosen Principis, obgleich dieser mehr auf positive, jener aber mehr auf negative Weise.

Dritte Sphäre der Philosophie.

Von der Einheit des göttlichen Existirens und der göttlichen Existenz, oder der Einheit des Affirmirens und des Affirmirtseyns.

§. 54.

Billig ist die dritte und letzte Sphäre der Philosophie jene, wo *alle* Attribute des göttlichen
Exi-

Existirens und der göttlichen Existenz nebst ihrer absoluten Einheit mit *allen* Formen des Göttlichen zusammentreten und sich zur innigsten, vollkommensten Einheit verbinden. Hier wird das Existiren durch und durch eine Existenz, das Belebende und Beseelte ganz und in Allem ein Belebt- und Beseeltseyn, und die Formen der Einheit und Allheit, der Zeit und des Raumes, treten, zur Einheit verbunden, sowohl in diese reine Sphäre der absoluten Einheit hinein, als sie in der Einheit wieder herrschend werden. Da das Absolute das Wesen des wahren Universums ist, so kann diese dritte Sphäre in demselben, wo alle Gegensätze zum vollendeten Leben sich einen, und jedes göttliche Attribut des Existirens oder der Existenz mit dem andern in der Einheit des lebendigen Seyns aufgehet, die des *organischen Lebens der Weltsphären* genannt werden: denn Affirmirendes und Affirmirtes, Handeln und Seyn, Ideales und Reales, stehen hier, wie in dem Organismus (§. 37.), in vollendeter Einheit, das Eine gehet ganz in das Andere über und in dem Andern auf. Eine solche universelle organische Lebenssphäre ist in dem Universum nothwendig, weil dieses selbst die Einheit des göttlichen Existirens und der göttlichen Existenz ist, und die organische Verfassung des universalen Weltorganismus, der alle niedrigeren Sphären des Existirens und der Existenz unter sich fasset und sie selbst nach seinem Wesen bildet und organisiret, der Urtypus aller andern, sonst κατ' ἐξοχήν so genannten, Organismen in der *realen* und *idealen* Welt-

Weltsphäre seyn muß (§.46.). Indem folglich alle Attribute und Formen des göttlichen Existirens und der göttlichen Existenz hier zur reinen organischen Einheit sich bilden, und im *Allgemeinen* und *Einzelnen* in sich unendliche, obgleich geschlossene, und zu einer Welt *in* der Welt, einem Göttlichen und Ganzen *in* dem göttlichen Ganzen gebildete, *Sphären* und *organische Leiber* mit rein vernünftigen *Seelen* erzeugen; können und müssen diese organischen Lebenssphären als die *vollkommensten Gegenbilder* des Göttlichen betrachtet werden.

§. 55.

Im *Allgemeinen* betrachtet heissen die *Repräsentanten* dieses göttlichen organischen Lebens in dem Universum überhaupt *Weltkörper*. Seele und Leib sind mit ihren Existenzformen, Zeit und Raum, auf unendliche Weise gleich und Eins geworden; daher sind die Weltkörper *Allleiber* und *Allseelen* in Einheit. Da sie nun Abbilder oder Repräsentanten der unendlichen Substanz sind, welche selbst die reine Einheit des Affirmirenden, der Seele, und des Affirmirten, des Leibes, ist; so gravitiren sie auch nothwendig gegen die göttliche oder absolute Substanz. Und da sie ausserdem, die göttliche Substanz repräsentirend, selbst diese Substanz auf *ihre* Weise, als *eigene* Welten in der Allwelt, sind; so enthalten sie die Möglichkeit anderer Welten, die Organismen anderer Dinge, weshalb jeder Weltkörper ein Complexus

*aus sich selbst und seiner Theile, flussend in die Welt und organisch
körperlich als ungetheilt in sich selbst und das andere ist
möglich zu sein.
auch alle geist. Substanz also auch in flussend in die Welt
als in sich selbst.*

unzähliger kleinerer Welten und Dinge ist, die, dem Gesetze und Charakter desselben gehorchend, auf jedem so verschieden sind, als jeder der Weltkörper von dem andern verschieden ist. Aus dem gegenseitigen Streben, die Weltkörper als selbstständige Ganze zu bilden, sie aber dennoch mit dem die Ursubstanz repräsentirenden Centralkörper zu vereinen, entsteht nothwendig ein Mittleres, nach welchem sie zwar Ganze und Selbstständige bleiben, dennoch aber der Einheit mit dem Centralkörper sich unterwerfen. Dieses Mittlere des Seyns und Handelns heißt *Umlauf*: denn in diesem ist dem Weltkörper zugleich das Seyn und Bestehen *in sich* und *in dem Centrum*, Zweiheit oder Vielheit in der Einheit, und diese in jener, gesetzt, und das Gesetz der Vernunft und der göttlichen Existenz $A=A$ ist in demselben vollkommen ausgedrückt, indem auch dieses Einheit in Bezug auf Zweiheit, und umgekehrt, setzt (S. 46.). Indem das Seyn des Vielen zur Selbstständigkeit tendiret, strebt es sich von dem Centrum loszureissen, und wird *Centrifugenz*. Da das Seyn des Einen in der Vielheit aber nur dadurch möglich ist, daß das Viele (die Zweiheit) in und mit der Einheit gegeben ist; so entstehet mit der Centrifugenz zugleich nothwendig auch die *Centripentenz*, welche der aktuelle Ausdruck des relativen Seyns in dem Einen ist. Je mehr ein Weltkörper von der absoluten Substanz in sich aufgenommen hat, desto mehr vermag er sich selbst genug zu seyn, desto mehr hat er die Tendenz in sich selbst zu bleiben, d. h. von dem Con-

und zwar in der Weltkörper als solche. Keine Weltkörper tral-
 se natürlich verbindet sich auf organische, in einem
 Hinsicht welches für die Centrifugenz und Centripentenz

tralpunkte unabhängig zu werden; was ihm aber in eben dem Grade nicht *ganz* gelingen kann, in welchem er als Theilsubstanz von der ganzen unendlichen Substanz differirt. Indem die beiden Formen des absoluten Existirens, Zeit und Raum, ihrem unendlichen Wesen nach sich gleich sind, beide aber in der Natur der Weltkörper sich zur Einheit verbinden; so wird sich diese, wo beide wieder hervortreten, dadurch ausdrücken, daß in einer gleichen Zeit des Umlaufes auch ein gleicher Raum beschrieben wird. Die Bewegung wird also eine vollkommene Kreislinie bilden, in welcher der Centralkörper den Mittelpunkt bildet, und der Planet die Peripherie beschreibt. Wird nun aber durch das differente Verhältniß des Planeten zu dem Centralkörper dieser Kreis selbst so different, daß der, der Zeit dem Wesen (S. 72. 74.) nach gleiche, Raum von ihr sich relativ unterscheidet; so wird die Gleichheit und Einheit beider doch wieder, trotz der Differenz, hergestellt werden müssen, und dieß geschieht dadurch: daß bei ungleichen Räumen in dem differenten Kreise des Umlaufes (der Ellipse) die Zeit des Umlaufes doch wieder gleich ist, oder der Weltkörper in derselben Zeit den kleinen wie den großen Raum durchläuft, und so die ungleichen Bogen in der Peripherie der Ellipse durch die Zeit wieder ausgeglichen werden. Die Distanz des Planeten von dem Centrum verhält sich wie die partielle Substanz zu der Allsubstanz, oder wie das objektive Insichseyn zu dem Seyn im All, oder wie der *Cubus* zu seiner *Wurzel*, welche in dem Centrum ruhet.

X
ruhet. Nun verhalten sich Zeit und Raum, wie die Einheit und Allheit, deren Formen sie sind (S. 73. 74.); Einheit und Allheit verhalten sich aber selbst zu einander, wie sich die Quadratwurzel zu dem Cubus verhält: denn die Wurzel ist die Einheit der absoluten Substanz (das Centrum des Universums). Demnach verhält sich die Umlaufszeit zu der Distanz (dem Raum), wie die Quadratwurzel aus dem Cubus der Distanz zu diesem selbst. — In dem Systeme der Weltkörper erscheinen zugleich und in Einem die Dinge wahrhaft geschieden und wahrhaft Eins: geschieden, weil jeder Weltkörper ein Universum für sich ist; und Eins, weil jeder ein Repräsentant des ganzen Universums und somit dem Wesen nach selbst das Universum ist. Dieses System ist aber ein Organismus: denn all sein Seyn ist von seinem Leben, und das Leben von seinem Seyn durchdrungen, und so ist es in der Allheit und Einheit nicht nur Repräsentant des Einen in sich vollendeten und untheilbaren göttlichen Existirens, sondern auch Princip und Quell aller andern einzelnen Organismen.

§. 56.

✓ Der Allorganismus stellt sich im *Besondern* dar als Princip und Quell der *Pflanzen-* und *Thierwelt*, welche deshalb im *Besondern* den Gesetzen des ersteren folgen. Die *Centripetenz* des Weltkörpers organisirt hier eben so eine ganze Welt von Organismen, wie die *Centrifugenz* eine solche bildet;

bildet, oder beide repräsentiren sich wieder im Besondern in den genannten beiden Welten; diese sind folglich, als Repräsentanten des Organismus der Weltkörper, auch Repräsentanten der Einheit des göttlichen Existirens und der göttlichen Existenz. Die Centripetenz hat sich gegenbildlich in der Pflanzenwelt (vergl. §. 38.) organisirt: denn die Pflanze sucht das Licht (das Centrum) (§. 46.) wie der wandelnde Weltkörper, wird aber, wie dieser, von der Schwere abgehalten, sich ihm ganz zu vermählen. Wie der Planet, so hat auch die Pflanze, ihr *absolutes* Centrum oder ihre Seele (ihr Gehirn) in der Sonne. Die Centrifugenz hingegen repräsentirt sich in dem *Thierreich*: denn wie der Weltkörper sein *relatives* Centrum in sich hat und in sich zu seyn strebet, eben so hat das Thier sein Centrum (das Gehirn) in sich und beweget sich selbstkräftig und frei. So ist auch in dem Thierorganismus der Allorganismus, von Seiten der Centrifugenz hauptsächlich, und eo ipso die Unendlichkeit des Weltorganismus repräsentirt.

§. 57.

In dem Schluß- und Centralpunkt der Organisation des göttlichen Universums herrscht nicht mehr die relative und besondere, sondern die *absolute* und *totale Einheit aller Attribute des Existirens und der Existenz Gottes*, des Setzenden und Gesetzten, des Subjektiven und Objektiven, oder der Einheit und Allheit. Diese vollendete

Einheit des Subjektiven und Objektiven ist die *Vernunft*, welche, sich selbst wieder mit dem Abbilde der göttlichen *realen* Einheit in der Allheit, d. h. mit dem lebenden Organismus, verbindend, den *Menschen* bildet (§. 38.), und dessen göttliche Idee zu einer zugleich *objektiven* und *subjektiven* Welt, einem *organischen Leben der Menschenwelt*, auseinandertreibt. Der Mensch ist also der Schlussstein des Universums, das gelungenste und sprechendste Ebenbild des Göttlichen, und der Repräsentant aller andern Repräsentation des Ewigen. Er ist der Vereinigungspunkt der Centripetenz und Centrifugenz der Weltkörper: der ersten, indem er mit *Vernunft* das Urprincip der Wahrheit, Güte und Schönheit (§. 8. 9.) sucht und erstrebet, und mit dem *Sinne* nach der Verbindung mit dem Aeussern tendiret (§. 37.); der letzten aber, indem er frei und selbstisch ist, und in sich selbst zu ruhen strebt, auch im Reellen sein relatives Centrum (das Gehirn) in sich selber trägt. So ist er Repräsentant der Idee der Verhältnisse der Weltkörper. Aber auch nicht weniger der Gesetze ihrer Bewegungen (§. 55.): denn als Einheit, als Wurzel, des Subjektiven und Objektiven ist er das Identische von Einheit und Allheit, die sich verhalten, wie das Quadrat zu dem Cubus (*ibid.*); indem seine Vernunft, die Wurzel des Wissens ($= a^1$), sich selbst erkennt, erhebt sie sich auf die zweite Stufe des Wissens ($= a^2$), und das von ihr erkannte eigene Wissen oder das Gewufste auf die dritte (a^3),

(a^3), und so kehret das Weltverhältniß in ihm wieder.

§. 58.

Da die Eine göttliche Idee des Menschen (§. 57.) in eine ganze *objektiv - organisirte* Menschenwelt auseinandertritt; so organisirt die ewige Natur durch ihn mit jener *äussern* Welt auch das dem *Reellen* im Subjektiven oder Idealen Entsprechende, nämlich *Wahrheit* und *Recht* (§. 13. 14.). Diese Organisation ist die *Rechtsverfassung*, die unter dem Menschengeschlechte nothwendig eintreten muß. Nicht Sicherheit oder Zwang ist ihr Zweck, sondern vollkommene organische objektive Entwicklung und Darstellung der unendlichen Idee der *Wahrheit* und des *Rechts*; jene sind nichts weiter als Folgen dieser Organisation, oder Accidenzien an der Substanz. Das Affirmirende und Subjektive wird hier zur *Gesetzgebung*; das Affirmirte aber und das Objektive zur *Verfassung*. Wie die Vernunft (§. 55.) der *Wurzel*, das Subjektive des Wissens dem *Quadrat*, und das Objektive (die Allheit) dem *Cubus* gleicht; so auch der ersten im Rechtsorganismus der *Monarch* (die Seele), dem zweiten die *Gesetzgebung* (das Subjektive oder Wissen desselben), und dem dritten die *objektive Verfassung* (das Affirmirte), und auf diese Weise ist auch dieser Organismus ein Repräsentant der Gesetze des Allorganismus.

§. 59.

Da ferner die Eine göttliche Menschenidee (§. 57.) in eine ganze *subjektiv-organisirte Menschenwelt* auseinandertritt; so organisirt die Seele des göttlichen Universums durch den Menschen mit dieser *subjektiven* Welt auch das dem Ideellen Entsprechende, nämlich die *Religion*, das sich in dem Menschen selbst affirmirende und ankündigende *Heilige*. Diese Organisation heißt die *Kirche*. Sie hat eine affirmirende Seite in der *unsichtbaren*, und eine affirmirte in der *sichtbaren* Kirche; diese ist der Realismus, jene der Idealismus der Kirchenorganisation. Beide stehen sich in der neuern Welt eben so entgegen, wie die gesammte alte der gesammten neueren Welt entgegen stehet (§. 38.); der erste entspricht dem *Katholicismus*, der eine *sichtbare*, der andere dem *Protestantismus*, der eine *unsichtbare* Kirche statuirt. Das Affirmirende oder Subjektive wird der Kirche zur *Glaubenslehre*, das Affirmirte oder Objektive zur *kirchlichen Verfassung*. Wie die Vernunft (§. 57.) oder die absolute Substanz (§. 55) der *Wurzel*, das Wissen (die Einheit) dem *Quadrat*, und das Gewufste (die Allheit) dem *Cubus*; eben so gleicht auch in der Sphäre der Kirche der ersten das *Kirchenoberhaupt*, der *Mittler* (in der sichtbaren Kirche der Papst), dem zweiten die *Religionslehre* (das Evangelium), und dem dritten die objektive *Verfassung*, und die Kirche ist demnach, wie der Rechtsorganismus, ebenfalls ein Repräsentant der Gesetze des Allorganismus (S. 55.).

(S. 55.). Die Kirche verhält sich zu dem Rechtsorganismus selbst wieder, wie das Ideale zu dem Realen; daher herrscht in jener *Religiosität*, in diesem aber *Legalität*. Jene stehet, *als* solche, eben so wenig in diesem, als dieser in jener: sie sind beide selbstständig und absoluter Natur. Wie die Religion im Aufsehen zu Gott Irdisches und Geistiges miteinander aussöhnet; eben so ist die Kirche eine Versöhnerin der Politik und der Moral.

§. 60.

Endlich erreicht die Repräsentation des göttlichen Weltorganismus und der heiligen Verhältnisse und Gesetze der gesamten Existenz und des gesamten Existirens der Gottheit ihre höchste und edelste Stufe in der vollendeten *Organisation des gesamten öffentlichen Lebens*, in dem der *Rechtsorganismus* und die *Kirche* mit der *Wissenschaft der Religion* und *Kunst* zu *Einem objektiven organisirten Ganzen*, einem Ebenbilde des existirenden göttlichen Wesens, zusammenfliessen. Alles repräsentirt sich hier in Allen und in jedem Einzelnen, indem das vorher noch Getrennte in die Einheit des *Lebens* Aller und eines jeden Einzelnen übergeht, und auf diese Art das, was sonst nur ein *Wissen*, im *Leben* ein *Seyn*, und was sonst nur ein *Seyn*, hier zugleich ein *Wissen* wird. Hier ist also auch der Punkt, wo die *Wissenschaft der Philosophie* zur *Philosophie selbst*,
d. h.

d. h. zu einer *Einheit des Wissens und Seyns*, zum *Leben* oder zur *lebendigen Weisheit* wird, und dieß — ist das *Ziel* aller Wissenschaft, aller Religion und Kunst. Mit dem Auffinden dieses Zieles stößt die *Wissenschaft* der Philosophie wieder auf die *Philosophie selbst*, kreist, zum Symbole ihrer Vollendung (S. 86.), in sich selbst zurück, indem sie die Philosophie im *Leben* ergreift, und von hier aus die *Möglichkeit einer Wissenschaft der Philosophie* (S. 1.) auf das Neue andeutet; und so gehet das *Objekt* und die *Form* dieser Untersuchung zu gleicher Zeit und von selbst zu

Ende.

V e r b e s s e r u n g e n :

- S. 27. L. 13. *lies:* als diese Einheit.
— 69. — 11. — Wesen *für* Weten.
— 102. — 20. — Charakter.
— 103. — 16. — charakterisirt.
— 125. — 2. — nach *für* noch.
— 136. — 10. — dem *für* den.
— 138. — 22. — qualitative Verschiedenheiten.
— 144. — 21. — eben *für* neben.
-



Stutzmann, Johann Josua,

Philosophie des Universum's Versuch einer neuen Organisation des gesamten
philosophischen Wissens

Erlangen 1818

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.896

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11761253-4